# أسلمة العلمانية



# أسلمة العلمانية

د. فهد بن صالح العجلان



**أسـلـمـة الـعـلـمـانـيـة**

**د. فهد بن صالح العجلان**



الطبعة الأولىٰ

١٤٤٣هـ/٢٠٢١م






Business Center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith
London W6 9Dx, UK

www.Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد

+966555744843
المملكة العربية السعودية – الدمام

+201007575511
مصر – القاهرة

**مؤسسة دراسات تكوين**
**للـنـشـر والـتـوزيـــع**
**س ٠ ت : ٢٠٥٠١١٧١٢٠**
**جوال : ٠٥٥٥٧٤٤٨٤٣**






# المُحتَويَات

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بعد صراع تاريخي طويل مع الدين، سيطرت الثقافة العلمانية علىٰ العالم الغربي المعاصر، وأصبحت مهيمنة علىٰ التنظيم السياسي والقانوني للمجتمعات الغربية، بل وأحكمت قبضتها علىٰ الدين المسيحي نفسه، فلم تكتف هذه الثقافة المنتصرة بإقصاء الدين، بل كان لها آثار بالغة علىٰ ترك الناس لهذا الدين، وتهميشه، وتغيير تصورات الناس عنه.

وقد زادت شراسة العلمانية في إضعاف الدين إلىٰ أن شاع الاعتقاد بأن بقاء الوجود الديني في الغرب هو مسألة وقت، وأن زوال الدين أمر حتمي لتقدم العلمانية.

لم يتوقف الصراع مع الدين في داخل الثقافة الغربية، بل صُدرت العلمانية إلىٰ بقية العالم بكافة الأدوات الممكنة، الناعمة والخشنة، بالرضا والإكراه، وفرضت علىٰ العالم الإسلامي، وكان لها تأثير بالغ علىٰ المسلمين في مجالات كثيرة، وقد ظن بعض الناس أن مشهد العلمانية الذي جرىٰ في السياق الغربي لا بد أن يعيد نفسه في العالم العربي والإسلامي.

لكن الإسلام ليس كالمسيحية، والدين في قلوب المسلمين ليس كالدين في الثقافة الغربية، وسياق الأزمة الدينية في التاريخ الأوربي لا يعرفه المسلمون، وهو ما وضع العلمانية في مأزق حقيقي مع العالم الإسلامي.

يتمثل هذا المأزق في التعارض بين الإسلام والعلمانية، وأن نموذج العلمانية ينافي الإسلام، فلا يمكن التوفيق بين الأمرين، ليكون دين الإسلام خيارًا فرديًا في ظل نظام علماني، فهذه صورة غير ممكنة في الإسلام، ولا يمكن أن يقصىٰ الإسلام عمليًّا فيعيش المسلمون وهم معرضون تمامًا عن دينهم.

قوي هذا المأزق أكثر مع النفور الكبير الذي تعرضت له العلمانية -وما تزال- من شرائح واسعة من المجتمعات المسلمة، وهي حالة شعبية ظاهرة أدركها التيار العلماني في العالم الإسلامي، وتباينت مواقفهم في كيفية التعامل معه، وبسببه دعا بعض المفكرين المعاصرين إلىٰ ضرورة الابتعاد عن مصطلح العلمانية، واستبداله بمفاهيم أخرىٰ.

وكان من أبرز الحلول لتجاوز هذا المأزق هو تجنب الدعوة الصريحة إلىٰ رفض أحكام الإسلام، والسعي للموائمة بين الدين والعلمانية، والإسلام والحداثة، فهي طريقة تقوم علىٰ إعادة النظر في التراث الإسلامي، وتقديم قراءات جديدة للنصوص الشرعية من أجل تجنب مثل هذه القطيعة، وحدوث مثل هذا الخصام، فلا يبدو بعد ذلك في المفاهيم الحداثية المعاصرة أي مخالفة للإسلام.

والبحث عن تأويل إسلامي للعلمانية يمكن أن ينطلق عبر مسارين:

**المسار الأول**: أن يتأول الإسلام علىٰ أنه رسالة روحية، فيكون مقتصرًا علىٰ العلاقة بين العبد وربه، ولا يوجد فيه أي فرض أو إلزام متعلق بالشأن العام، وبهذه الطريقة تكون العلمانية منسجمة مع الإسلام.

وهذه طريقة تسلكها التيارات العلمانية، لكنها طريقة مكشوفة، ولا تؤثر عادة إلا علىٰ القليل من المسلمين؛ لأن بطلان مثل هذا أمر ظاهر لا يخفىٰ عادة، فالمسلم يعرف أن الإسلام لا يقتصر علىٰ جانب العبادات فقط.

**المسار الثاني**: أن يقر بوجود أحكام وتشريعات في الشأن العام، لكنه يقدم هذا في صورة يقبلها النظام السياسي العلماني.

فهو لا يقدم الإسلام بلا سياسة، ولا ينفي عن الشريعة وجود تشريعات عامة، وإنما يسعىٰ لأن يحدث توافقًا بين هذا، وما يسعىٰ له النظام السياسي العلماني من عدم رجوع القوانين إلىٰ معتقدات دينية.

هذه الطريقة لم تقتصر علىٰ التيارات العلمانية، بل أصبحت تتكرر علىٰ ألسنة من يرفض العلمانية، ومن يطالب بحكم الإسلام، لكن سلكوا هذه الطريقة لدوافع كثيرة، ومحفزات عدة سيأتي تفصيلها في هذا الكتاب.

فالطريقة الأولىٰ لا تثير إشكالًا في الحقيقة لظهور غلطها، فهي تقوم علىٰ مكابرة ظاهرة، لكن الإشكال يبرز مع الطريقة الثانية؛ لأنها تسعىٰ للتوفيق بين الإسلام والنظام السياسي العلماني.

هي حالة ظاهرة في واقعنا المعاصر، وقد انتشرت في العقود الأخيرة، وكان لمشاركة كثير منهم في الجانب السياسي أثر بارز في تمدد مثل هذه الظاهرة، وتقويتها، فقد وجدوا أن ظروف الواقع المعاصر يقتضي التصالح مع هذه المفاهيم العلمانية، وتبع ذلك ذكر استدلالات شرعية كثيرة، وتصورات عدة، تسعىٰ لتقديم التصور السياسي العلماني بما لا يخالف الإسلام.

وهذا الوعي بالمتغيرات المعاصرة ليس هو محل النقد الذي نوجهه إلىٰ ظاهرة أسلمة العلمانية، وإنما الخلل أن يكون هذا الوعي محفزًا إلىٰ تحريف الأحكام، وتغيير التصورات، فهو وعي قاصر؛ لأنه أدرك المشكلة، لكنه لم يحسن التعامل معها، بل تسبب في إحداث مشكلة جديدة، وقد كان في رحابة النظر الفقهي المصلحي سعة لهم عن اللجوء إلىٰ هذه المضايق.

كما أن الخلاف ليس في السعي للإصلاح والحرية والعدالة وحفظ الحقوق ورفع المظالم، ونحو هذه القيم والمقاصد، وإنما يأتي القصور في تقبل النظام العلماني من خلالها، وإعادة تأويل الشريعة لتكون متوافقة مع ذلك.

فهذه الدراسة مخصصة للحوار الشرعي والفكري مع هذه الظاهرة، وهو متعلق بفئة تسلم بسيادة أحكام الإسلام، وترفض التصور العلماني، لكنهم يقبلون

تصورات يرونها موافقة للإسلام، فتأتي هذه الدراسة لنقد هذه التصورات، وبيان مسلكها الخاطئ في محاولة التوفيق مع النظام السياسي العلماني، فهو نقد داخلي؛ لأن ثم مشتركًا متفقًا عليه يمكن الاحتكام إليه، وأما من لا يسلم بهذه المقدمة فليس مقصودًا بهذه الدراسة.

جاءت هذه الدراسة في خمسة فصول أساسية:

ابتدأت بفصل في مقدمات أساسية في سيادة الشرعية، تناولت فيه مفهوم سيادة الشريعة، والأصول الشرعية الدالة عليه، وخوارم السيادة، وعددٍ من المقدمات المهمة لفهم حقيقة النزاع حول السيادة في عصرنا.

وفي الفصل الثاني: ذكرت الأفكار المزاحمة لسيادة الشريعة، فعرضت لثمانية أفكار تؤثر علىٰ هذا الأصل.

وكان هذان الفصلان كالمقدمة لدراسة هذه الظاهرة؛ لأن أسلمة العلمانية تقوم علىٰ التسليم بسيادة الشريعة ورفض العلمانية.

وفي الفصل الثالث: عرضت لظاهرة التصالح مع العلمانية، ركزت الحديث علىٰ دوافع هذا التصالح، وآثاره، وأصناف القائمين به.

وفي الفصل الرابع: أدرت المجهر علىٰ المحفزات التي تدفع إلىٰ تبني أفكار أسلمة العلمانية، فهي بيئة حاضنة لتقبل هذه الظاهرة، وحصرتها في أربعة محفزات مهمة.

وفي الفصل الخامس: حصرت الأفكار المؤسلمة للعلمانية، وهي التصورات التي قدمت لأجل التوفيق بين الإسلام والعلمانية، وعرضت لإحدىٰ عشرة فكرة، وناقشتها.

ثم وضعت خاتمة البحث في منهج التعامل مع ظاهرة أسلمة العلمانية أو الأفكار العلمانية المؤسلمة.

أرجو أن يكون في هذه الدراسة معالجة لهذه الظاهرة، تحقق هدفها في صيانة الأحكام والتصورات الشرعية، ثم نصح للدعاة والعاملين للإسلام ولعموم المسلمين، هذا هو المؤمل، والله يحسن لنا القصد في القول والعمل، ويعصمنا من الهوىٰ والزلل.

ولئن دعوت إلىٰ تقبل هذه النصيحة من إخواني، فإني أولىٰ أن أكون ممتثلًا لتقبل النصح، فأنا متقبلٌ إن شاء الله لكل من يوقفني علىٰ خطأ، أو يسدد رأيًا، أو يقوم تصورًا، ثم شاكر وداع لهم، فجزاهم الله خيرًا.

وأدعو الله أن يجزي عني خير الجزاء أخوة أفاضل قرؤوا مسودة هذا الكتاب، فصوبوا وقوموا، وانتفعت كثيرًا منهم، فجزاهم الله عني خيرًا.

والله المسؤول أن يبارك في هذا الكتاب، وينفع به، ويجعله من الباقيات الصالحات، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

## الفصل الأول
## مقدمات أساسية في سيادة الشريعة

تقوم العلمانية في بعدها السياسي علىٰ الفصل بين الدين والدولة، وذلك بجعل الدين علاقة روحية بين العبد وربه، لا تمتد إلىٰ مساحات الفضاء العام، وهذا المعنىٰ يتعارض جذريًا مع الإسلام؛ لأن الإسلام رسالة شاملة تنظم شؤون الناس في كافة الجوانب، فهو لا يقتصر علىٰ أداء الواجبات التي بين العبد وربه، بل ينظم علاقة الإنسان بالآخرين، ويفصل بين خصوماتهم، في منظومة تشريعية واسعة من الأحكام التي لا ترضىٰ بها العلمانية، حيث يكون للدين أو للوحي مرجعية يحتكم إليها، وسيادة تعلو علىٰ غيرها.

### مفهوم سيادة الشريعة:

إذا أطلق مفهوم سيادة الشريعة أو تحكيم الشريعة فإن هذا المصطلح يتضمن عدة مجالات:

**المجال الأول**: المجال الاعتقادي، والمقصود به أن يعتقد المسلم تحليل ما أحل الله، وتحريم ما حرم الله، وأن الحكم والتشريع لله، فكما يؤمن أن الكون مخلوق لله، يؤمن بأن الله أنزل الدين، وشرع الأحكام.

**المجال الثاني**: المجال الامتثالي العملي، والمقصود به الانقياد لحكم الله، وحكم رسوله ﷺ، فيعمل بالأوامر، ويجتنب النواهي، ويلتزم بأخلاق

الإسلام وآدابه، فحكم الشريعة لا يقتصر علىٰ مجرد الاعتقاد بوجود الحلال والحرام، والأوامر والنواهي في الشريعة، بل يجب أن يمتثل لذلك فيقوم بحقها، وفي هذا المجال يحصل التفاوت الواسع والاختلاف الكبير بين المسلمين في هذا الامتثال بحسب التزامهم بالواجبات وانتهائهم عن المحرمات، فيضعف هذا المجال بكثرة المخالفات، ويقوىٰ بالمحافظة علىٰ حدود الله، لكن أصل الانقياد لله لا بد أن يكون متحققًا.

**المجال الثالث**: المجال القانوني، والمراد بذلك أن يكون الاحتكام في الحكم والقضاء إلىٰ حكم الشريعة، فيكون الفيصل في دماء المسلمين وأموالهم وحقوقهم وواجباتهم إلىٰ حكم الشرع.

وهذا المجال هو المقصود عند إطلاق تحكيم الشريعة وسيادة الشريعة؛ لأنه الذي وقع عليه الاختلاف والتنازع بين الناس في عصرنا، فمقصود هذا المجال أن يكون القانون الذي يحكم الناس خاضعًا لمرجعية الوحي.

فسيادة الشريعة تضم هذه المجالات جميعًا، فتشمل الجانب الاعتقادي، والجانب الامتثالي، والجانب القانوني، غير أن هذا المفهوم أصبح في عصرنا متعلقًا في الغالب بالجانب القانوني، وذلك بسبب ما شاع في العالم الإسلامي المعاصر من ترك الحكم بالإسلام والاحتكام إلىٰ القوانين الوضعية المصادمة، فأصبحت هي المراد عند الإطلاق.

ولأن الجانب القانوني هو المتعلق بالنظام العام، وهو الذي ترفضه العلمانية، وأما الاعتقاد والامتثال فهو متعلق بخيار الفرد، وحريته، وهو أمر في الأصل لا يتنافىٰ مع العلمانية.

مع التأكيد هنا أن بين هذه المجالات تلازم، فالاعتقاد يوجب الامتثال، والاعتقاد والامتثال يوجبان الحكم، فليس في الشريعة أن الاعتقاد أو الامتثال متعلق بالجانب الفردي دون الجماعي، أو يخص الفرد ولا يتعلق بالنظام العام.

فيجب علىٰ المسلم أن يعتقد بتحريم الفواحش، ويعتقد أيضًا بوجوب منعها والعقوبة عليها، ويجب أن يمتثل لهذا الحكم بترك الوقوع في الفواحش، ويمتثل بإنكارها وإقامة العقوبات علىٰ من يرتكبها، فالاعتقاد يتعلق بالأحكام الشرعية التي تخص الفرد أو الجماعة، والامتثال يتعلق بالأحكام الشرعية في الفرد أو الجماعة، ولا يمكن في التصور الشرعي أن يكون الاعتقاد أو الامتثال خاصًا بالفرد دون الجماعة، لكن هذا التصور تسرب إلىٰ بعض المسلمين من تأثير الفلسفة العلمانية التي تتسامح مع الاعتقادات والسلوكيات ما دامت قاصرة علىٰ الجانب الفردي ولم تتعلق بالنظام العام.

## الأصول الشرعية الدالة علىٰ سيادة الشريعة:

الاحتكام إلىٰ الشريعة، والإلزام بأحكامها من المحكمات الشرعية التي دلت عليها أصول شرعية كثيرة، فهو أصل قطعي متفق عليه بين المسلمين، لا أقول لم يقع فيه خلاف بين المسلمين فحسب، بل ولم يحصل في تاريخ المسلمين أدنىٰ تفكير في رفضه؛ لأنه من البدهيات المقررة شرعًا، دلت عليه أدلة كثيرة، يمكن أن نرجعها هنا إلىٰ ثلاثة أصول كبرىٰ:

### الأصل الأول: ما جاء من فرضية التحاكم إلىٰ الشرع:

وهو أصل يكشف عن وجوب الاحتكام إلىٰ الشرع، والرجوع إليه عند الاختلاف، وقد تظافرت عليه أدلة قرآنية كثيرة:

فأمر الله تعالىٰ بالتحاكم إلىٰ شرعه، فقال: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾ ﴿فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ﴾.

وذم سبحانه من أعرض عن التحاكم إلىٰ الشرع فقال: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾.

وذم من يبتغي غير حكم الشريعة: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

ونفىٰ الإيمان عمن لم يحكم الرسول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾.

وحكم بكفر وظلم وفسق من لم يحكم: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾. ﴿هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ ﴿هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾.

وحكم بأن من أطاع أحدًا كطاعته لله ورسوله فقد اتخذه ربًا: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

ونفىٰ أن يكون لأي مسلم خيار مع أمر الله وأمر رسوله ﷺ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.

فهذه دلائل قرآنية متظافرة وقطعية علىٰ أن حكم الشرع واجب علىٰ المسلمين، وكما لا يدور بخلد مسلم أن يقول إن الزنا حلال وقد حرمه الله، فكذلك لا يدور بخلده أن يجعل الحكم إلىٰ غير الشرع، فكلها من أحكام الشريعة، فالذي حرم الزنا قطعًا، هو الذي أوجب الحد عليه قطعًا، فما الذي يجعل تحريم الزنا مقبولًا علىٰ مستوىٰ الاعتقاد الشخصي دون إقامة الحد عليه، وكلاها من أحكام الشرع؟ لا شيء، سوىٰ تأثير الدخيل العلماني.

**الأصل الثاني: ما جاء من الإلزام بالأحكام الشرعية:**

ففي دلائل الكتاب والسنة شواهد كثيرة يقطع بها المسلم أن الإلزام بأحكام الشريعة من المقررات الشرعية القطعية، ومن ذلك:

**الدليل الأول: أحكام القضاء.**

فهو من الولايات الشرعية المعروفة، ودل عليها الكتاب والسنة، وتولاها النبي ﷺ، وخلفاؤه من بعده، حتىٰ أصبحت من الضرورات التي لا تخفىٰ علىٰ مسلم، والقضاء هو فصل بين المتخاصمين، وإلزام لهم بالأحكام، بما يعني أن الأحكام لم تكن مجرد خيار شخصي لا أثر له في القانون.

**الدليل الثاني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.**

فهو يتضمن مشروعية الأمر بما كان معروفًا، ومشروعية النهي بما كان منكرًا، فلا يقتصر الحال علىٰ معرفة المعروف وإنكار المنكر في الاعتقاد، بل يشرع الأمر والنهي، وهو ما يقتضي أن يكون حكم الشرع نافذًا علىٰ الفرد والجماعة.

**الدليل الثالث: الحدود الشرعية.**

وذلك مثل إقامة الحد علىٰ الزنا، والقذف، وشرب الخمر، بما يقتضي وجود إلزام بالأحكام الشرعية، ونفوذها علىٰ الفرد والجماعة، وأن الفرد لا يقتصر علىٰ الإلزام بترك المحرم وفعل الواجب، بل ويتبع ذلك عقوبة من يخالفه.

**الدليل الرابع: الجهاد في سبيل الله.**

فقد جاهد النبي ﷺ، وخلفاؤه من بعده، حتىٰ فتحوا الأمصار، وحكموا بالإسلام في ولايات شاسعة في مشارق الأرض ومغاربها، وكان مقصد الجهاد هو رفع كلمة الله، والحكم بالإسلام، وهذا يدل علىٰ أن أحكام الشريعة لازمة في التنفيذ، ولا تقتصر علىٰ الاعتقاد الفردي.

**الأصل الثالث: تفاصيل الأحكام الشرعية المتعلقة بعلاقة الناس بعضهم ببعض.**

ففي الشريعة فروع كثيرة لا يمكن حصرها لا تقتصر علىٰ الجانب الفردي، بل هي مرتبطة بعلاقة الفرد بغيره، كأحكام الأنكحة، والمواريث، والمعاملات المالية، والديات، والجنايات، فهي أحكام لا تخص الفرد، فلا يمكن العمل بها إلا بأن يكون حكم الشريعة نافذًا علىٰ الجميع، فالديات مثلًا هي تقديرات شرعية علىٰ النفس أو ما دونها، فهذه التقديرات تتعلق بجانبٍ لا يخص الفرد فقط، بل الفرد وعلاقته بالآخرين من المجتمع.

فهذه الأحكام لا يمكن أن تكون متصورة إلا إذا كانت نافذة وملزمة؛ لأنها تتعلق بأطراف عدة، فلا يمكن أن يكون الحال راجعًا إلىٰ اختيار الشخص

كالعبادات مثلًا، بل لا بد من فصل وإلزام فيها، وهذا يعني بداهة أن هذه الأحكام نافذة وملزمة.

إذا استحضرت هذه الأصول الكبرىٰ: أصل فرضية التحاكم إلىٰ الشرع، ثم أصل الإلزام بأحكام الشرع، ثم أصل طبيعة الأحكام الشرعية المتعدية، تحصل عندك ضرورة أن حكم الشريعة أصل قطعي لا يتصور فهم الإسلام بدونه.

ولهذا انعقد إجماع المسلمين علىٰ هذا الأمر، حتىٰ أصبح حكمًا بدهيًا لا يثار عليه إشكال، وإنما أثير هذا الموضوع، واحتيج إلىٰ التذكير بمثل هذه الأصول بعد ظهور العلمانية في العصور المتأخرة.

## خوارم سيادة الشريعة:

وهذا الأصل الشرعي المهم وهو سيادة الشريعة يمكن أن ينخرم بعدة خوارم تؤثر علىٰ أصل هذه السيادة كليًا أو جزئيًا، وهي متفاوتة في درجة مصادمتها لسيادة الشريعة، وأصول هذه الخوارم هي:

### أولًا: الاعتقاد بعدم وجوب تحكيم الشريعة.

وهذا الاعتقاد قد يأخذ عدة صور، منها:

**الصورة الأولىٰ**: أن يعتقد أن الشريعة لم تأت بحكم واجب أصلًا، فهذا من جنس تحريم الحلال وتحليل الحرام، فهو ينفي عن الشرع ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

**الصورة الثانية**: أن يعتقد أن حكم الشريعة ليس واجبًا، فيقر بوجوب الأحكام لكنه ينفي أن يكون للشرع حكم نافذ علىٰ الجميع، وهذا الاعتقاد من جنس ما سبق، فهو ينفي ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

**الصورة الثالثة**: أن يعتقد أن الشريعة ليست واجبة في عصرنا؛ لأن الوجوب الشرعي لها كان تاريخيًّا أو مرتبطًا بعلة وقد زال، وهذا أيضًا نفي لأمر قطعي كذلك.

**ثانيًا: تحكيم القوانين الوضعية المخالفة للشريعة في النظام كليًا أو جزئيًا.**

فوضع تشريعات قانونية مخالفة لقطعيات الشريعة هو من خوارم تحكيم الشريعة؛ لأن الواجب علىٰ المسلمين أن يحتكموا إلىٰ الكتاب والسنة، فمن أعظم خوارم سيادة الشريعة أن تستبدل بتشريعات مناقضة للشريعة تكون هي الحكم والفيصل بدلًا من حكم الإسلام، وهذا الاستبدال قد يكون كليًا بترك الرجوع إلىٰ أحكام الشريعة مطلقًا في كل القوانين، وقد يكون غالبًا فتحكم الشريعة في بعض الأبواب فقط، وقد يكون جزئيًا بأن توضع تشريعات مناقضة للشريعة في بعض الأبواب أو المسائل.

وحين نقول عن قانون: إنه مخالف للشريعة فالمقصود أن يكون مناقضًا لحكم شرعي قطعي، كأن يبيح محرمًا مثل الفواحش والخمور، أو يسقط حدًّا، أو يترك واجبًا قطعيًا، وذلك أن القانون الشرعي ليس من شرطه أن يأتي في الشريعة اعتباره، وإنما الضابط أن لا يأتي في الشريعة رفضه، وهذا يجعل دائرة الإباحة واسعة، ومساحة الاعتبار في القوانين كبيرة جدًّا، فكل ما لم يأت في الشريعة رفضه فهو قانون معتبر شرعًا، وكل مصلحة لم يأت في الشريعة رفضها فهي مصلحة معتبرة شرعًا.

**ثالثًا: قبول المفاهيم المنحرفة المصادمة للشريعة.**

وذلك بأن يعتنق بعض الأصول أو الآراء التي تضرب أصل تحكيم الشريعة، فيتسرب إليه بعض آراء الاتجاهات الفكرية المصادمة لتحكيم الشريعة، كأن يعتقد بأن الحرية مكفولة ولو كانت مصادمة لقطعيات الشريعة، أو يعتقد أن مهمة الدولة تقتصر علىٰ الجانب الدنيوي وليس لها أي علاقة بحفظ الدين، ونحو ذلك، ويتفاوت أثر هذه المفاهيم بحسب صراحتها في مصادمة قطعيات الشريعة.

## المقدمات الست لفهم حقيقة النزاع المعاصر حول سيادة الشريعة:

النزاع حول سيادة الشريعة في عصرنا كبير جدًّا، والأسئلة والاعتراضات والشكوك علىٰ هذا الأصل متعددة، والعوائق والتحديات أكثر إشكالًا، لكن ثَم مقدمات أساسية لا بد من استحضارها بين يدي هذه المعركة المعاصرة، فهي معانٍ أساسية تُجوِّد فهم المسلم لهذه المعركة، وتعينه علىٰ دفع كثيرٍ من الإشكالات المثارة:

### المقدمة الأولىٰ:

أن تحكيم الشريعة، أو سيادة الشريعة أصل من أصول الإسلام، فهو من الأحكام القطعية من دين الله، فالخصومة فيه ليست خصومة متعلقة بجماعةٍ أو شخص أو نظامٍ معين، وإنما هو متعلق بأصل شرعي ظاهر.

### المقدمة الثانية:

أن تحكيم الشريعة متعلق بأصل قطعي محكم، لم يكن محل خلاف بين المسلمين، بل هو من البدهيات التي لم يثر عليها أي أشكال، فالقضية ليست متعلقة بمسألة اجتهادية تنازع فيها الفقهاء، أو مسألة وقع فيها خلاف شاذٍ، ولا حتىٰ مسألة من مسائل الإجماع الظني، التي يمكن أن يوجد فيها خلاف لم ينقل، بل هو أصل قطعي محكم.

### المقدمة الثالثة:

أن تحكيم الشريعة هو الأصل الذي سار عليه المسلمون في تاريخهم الطويل، من عهد النبي ﷺ ثم خلفائه الراشدين من بعده، واستمرت الشريعة بعد ذلك هي القانون الذي يحكم بين المسلمين.

ومع ما وقع في تاريخ المسلمين من مظالمٍ كبيرة، وفتن مؤلمة، وتنازع وفشل، إلا أن هذا كله لم يصل إلىٰ حد إقصاء الشريعة عن الحكم، أو استبدالها بمرجعية أخرىٰ، وإنما هذا أمرٌ حادث بلي به المسلمون في عصرنا بعد عصور الاستعمار.

فحكم الشريعة هو الأصل، والعلمانية أمر طارئ علىٰ بلاد الإسلام، وجسم عريض زرع بالقوة في أراضيها.

فالدعوة إلىٰ حكم الشريعة تمسك بالأصل، وحفاظ علىٰ هوية المجتمعات المسلمة، وهو عمقها الممتد في التاريخ الطويل، وأما العلمانية فهي الأمر النشاز المستنكر، فيجب أن يكون المسلم واعيًا لئلا يتسلل إليه مكر بعض الناس في محاولة تقديم الشريعة علىٰ حالٍ عجيبة غير متصورة، وأن المطالبة بها نشاز، وأن حقيقتها غامضة لا تعرف، فهذا قلب للحقائق الشرعية والتاريخية والاجتماعية.

**المقدمة الرابعة:**

أن ما يراه المسلم من اختلافٍ وتنازعٍ في هذه القضية الكبرىٰ، وما تبعه من انحرافات ومصائب سببه تحكيم العلمانية وليس تحكيم الإسلام، فاللجوء إلىٰ حكمٍ معادٍ لدين هذه الأمة، ومصادمٍ لهويتها هو الذي سبب الخلاف، وأثار الشقاق بين المسلمين، وسيبقىٰ الاختلاف قائمًا، والتشرذم مستمرًّا، ما دام الاحتكام إلىٰ غير الشرع موجودًا، ولا يمكن جمع المسلمين علىٰ غير الإسلام، فكل صادق في جمع كلمة المسلمين لا بد أن يبحث عن تصورٍ إسلامي مقبول لتجتمع عليه الكلمة، وإلا فهو يحرث في سراب.

**المقدمة الخامسة:**

أن تحكيم الشريعة قد لا يتحقق في زمان أو مكان لأسباب كثيرة، كما قد يعجز المسلم عن تطبيق بعض أحكامه، لكن هذا الواقع يجب ألا يكون له أثر علىٰ اعتقاد المسلم القائم علىٰ وجوب تحكيم الشريعة، ورفض ما عداه.

**المقدمة السادسة:**

أن كثرة الشبهات والاعتراضات والتشويهات في عصرنا علىٰ حكم الشريعة لا يعني أن هذا الأصل مجمل، أو غير واضح، أو فيه التباس وإشكال، أو نحو ذلك، فكثرة الاعتراض والتشكيك علىٰ شيءٍ ما لا يعني أنه محل شك، بل قد

يكون لأسباب خارجية، والمؤثرات الخارجية في عصرنا التي تحارب هذا الأصل، وتسعىٰ للتشكيك فيه كثيرة ومتعددة، وهذا ما أحدث الاشتباه والإشكال عند كثير من المسلمين، لا أن هذا الأصل هو محل اشتباه أو إشكال.

## الفصل الثاني
## الأفكار المعاصرة المزاحمة لسيادة الشريعة

تعرض أصل تحكيم الشريعة لأفكار مزاحمة كثيرة في عصرنا، تسعىٰ كل فكرة لمزاحمة هذا الأصل والتضييق عليه، وهي تتفاوت في مدىٰ مزاحمتها وتأثيرها، وتأثير هذه الأفكار المزاحمة يرجع إلىٰ واحدٍ من الآثار التالية:

**الأثر الأول**: المزاحمة في رفض أصل تحكيم الشريعة بالكلية.

**الأثر الثاني**: المزاحمة في التهوين من هذا الأصل.

**الأثر الثالث**: المزاحمة في تأويل هذا الأصل عن حقيقته.

**الأثر الرابع**: المزاحمة في إعاقة تطبيقه علىٰ الواقع.

فهذه الآثار تتفاوت في التأثير علىٰ سيادة الشريعة، فمنها ما يزاحم أصل تحكيم الشريعة، ومنها ما يقر بهذا الأصل لكنه يتأول أحكامه ويحرفه عن حقيقته، ومنها ما يقر به ولا يتأوله لكنه يهون من مكانته، ومنها ما يعوق تطبيقه علىٰ الواقع.

### ومن الأفكار المزاحمة:

#### الفكرة الأولىٰ: الإسلام دين لا دولة.

تعد هذه الصياغة من أشهر العبارات المتداولة في سياق الخصومة مع تحكيم الشريعة في عصرنا، فتقديم الإسلام علىٰ أنه رسالة دين لا دولة، أو دين

لا سياسة، هو معبر عن مسلك من مسالك العلمانية في فصل الدين عن الدولة، وهو أمر أجنبي عن تاريخ المسلمين وثقافتهم، ولم يعرفوه قبل عصر الاستعمار.

ومن أقدم الكتابات التي حاولت تقديم تأويل شرعي لهذا التصور العلماني ما كتبه علي عبد الرزاق في كتابه المشهور (الإسلام وأصول الحكم) والذي صدر عام ١٩٢٥م.

فالإسلام كما يقول: (دعوة الدين إلىٰ الله تعالىٰ، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا بالبيان، وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع، فأما القوة والإكراه فلا يناسبان دعوة يكون الغرض منها هداية القلوب، وإصلاح العقائد)[(١)].

ثم استدل علي عبد الرازق علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾، والتي تدل علىٰ أن رسالة الإسلام دعوة تعتمد علىٰ الإقناع والوعظ، وليس فيها قوة[(٢)].

وقد سلك الكتاب فيها مسلك التلبيس بالخلط بين الموضوعات، ويتجلىٰ هذا في صورتين من صور الخلط الظاهرة:

**الصورة الأولىٰ**: الخلط بين الخلافة كنموذج معين للحكم، أو تطبيق تاريخي للحكم بالشريعة، ونفي الحكم بالشريعة مطلقًا، فأطال في الحديث عن الخلافة، وتوسع في نقد ما جرىٰ في تاريخ الخلافة، وذكر ما وقع فيها من مظالم واستبداد[(٣)].

وكل هذا لا يحقق النتيجة التي يريد الوصول إليها، فالفرق ظاهر بين الأمرين:

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (١٤٧).

(٢) انظر: الإسلام وأصول الحكم (١٤٧-١٤٨). وسيأتي مناقشة هذا الاستدلال في فكرة كفالة الشريعة للحريات.

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: الإسلام وأصول الحكم (١٢٩-١٤١).

وذلك أن نقد ما وقع من تصرفات ظالمة يوجب الدعوة إلىٰ العدل، لا إلغاء الحكم كله بما فيه من خير وحكم بالشرع بسبب ما وقع فيه من شر.

وإذا كان ينازع في وجوب شكلٍ معين للحكم، فهذا لا ينفي وجوب تحكيم الشريعة ابتداءً، ولا يدل أنها رسالة دعوية إيمانية لا سلطان فيها، ولا إلزام.

**الصورة الثانية**: الخلط بين صورة الحكم وأدواته، والحكم بالشريعة، فلما لم يجد في دولة النبي ﷺ من العمال والولايات ما كان موجودًا فيمن بعده جعل هذا دليلًا أنه لم يكن هناك حكم سياسي، وأخذ يتساءل متعجبًا: (إذا كان رسول الله ﷺ قد أسس دولة سياسية أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثيرٍ من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلىٰ رعيته في نظام الملك وقواعد الشورىٰ..)[1].

وهذه الأسئلة كاشفة عن كثافة الخلط بين صورة معينة من الحكم، والحكم بالشرع، فهو قد تخيل الدولة علىٰ شكلٍ معين فأراد أن يكون الحكم السياسي في كل زمان ومكان علىٰ نفس هذه الإجراءات، فلما لم يجدها في عهد النبي ﷺ كما تخيل اتخذها دليلًا علىٰ نفي وجود الحكم.

وليته جعل هذا دليلًا علىٰ نفي وجود دولة، فيكون نفيًا لوجود دولة ذات صفات وهيئات معينة، لكنه انطلق منها إلىٰ تقرير نتيجته في رسالة رسول الله ﷺ، بأنه (ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة للدين، لا يشوبها نزعة ملك ولا حكومة)[2]. وأن (عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان)[3]. ويقرر الفرق بين ولاية الرسول وولاية الحاكم (ولاية الرسول علىٰ قومه ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعًا صادقًا

(١) الإسلام وأصول الحكم (١٥٠).

(٢) الإسلام وأصول الحكم (١٥٤).

(٣) الإسلام وأصول الحكم (١٥٨).

تامًا يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال)[1].

فالحكم والإلزام يخص ولاية الحكام، التي تختلف عن ولاية الرسول ﷺ، ورسالته!

ف: (الرأي الذي يقصده المؤلف حسبما تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه هو أن النبي ﷺ مبلغ فقط، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحي إليه بتبليغه!)[2].

واللافت في الكتاب: حضور التمييز بين الدين والسياسة، فينفي عن بعض الأمور صفتها الدينية وينسبها إلىٰ السياسة، فيقول هي سياسية لا دينية، فالقضاء والخلافة خطط سياسية لا دينية[3]. وزعامة النبي ﷺ زعامة دينية لا سياسية[4]. والوحدة في عهد النبي ﷺ كانت وحدة دينية لا سياسية[5].

وهذا يدعونا للتدقيق في سؤال: ما معنىٰ كون الشيء سياسيًّا لا دينيًّا؟

حقيقة الأمر أنه يفسر الدين بحسب تصوره للدين ذي الصيغة المعلمنة، الذي هو مجرد رسالة إيمانية لا فرض ولا إكراه فيها، فإذا قال هي سياسية لا دينية، فيعني أنها ليست من الدين بحسب تصوره! فإذا كان الدين في تصوره هو دعوة لا حكم فيها، فإن أي حكم أو قضاء أو سلطة أو وحدة سياسية فهي سياسية لا دينية؛ لأنه قد وضع الجواب عن هذا سلفًا، فقوله بعد ذلك عن أي حكم بأنه سياسي لا ديني هو من باب تحصيل الحاصل، ولا فائدة منه.

---

(١) الإسلام وأصول الحكم (١٥٧).

(٢) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، محمد الخضر حسين (٣٦٠).

(٣) انظر: الإسلام وأصول الحكم (١٨٢).

(٤) انظر: الإسلام وأصول الحكم (١٧٤)، و(١٧١).

(٥) انظر: الإسلام وأصول الحكم (١٦٩).

وشبيه بهذه الطريقة في قراءة الإسلام بمنظور علماني: الاستدلال المعاصر بقول النبي ﷺ: «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**» علىٰ تسويغ العلمانية لأن الحديث يدل علىٰ أن شؤون الدنيا منفصلة عن الدين، فهي قراءة للحديث وفق المنظور العلماني للدين، فالدين عندهم هو العلاقة الفردية بين العبد وربه، وبناءً عليه فمعنىٰ «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، أن ما عدا هذه العلاقة الفردية من صلاة وصيام فهو من الأمور التي لا تتعلق بالدين؛ لأن الدين قاصر علىٰ الجوانب العبادية المحضة.

فهذه الطريقة تقرأ الإسلام ونصوصه وفق منظورها العلماني المسبق الذي يقزم الدين علىٰ العلاقة الفردية، وهو معنىٰ لم يكن يدر في خلد من سمع بهذا الحديث قبل مجيء العلمانية المعاصرة، إذ لم يكن الدين في أذهانهم تلك العلاقة الفردية فقط، بل يشمل جوانب المعاملات والجنايات وغيرها، ولهذا فهموا الحديث علىٰ أنه جانب معين من شؤون الدنيا مما لا يدخل تحت التشريع.

ولقد قامت علىٰ هذا الكتاب ردود علمية كثيرة، من أشهر هذه الردود ما كتبه ثلاثة من أكبر علماء المسلمين في ذلك الوقت، وهم: الشيخ محمد بن بخيت المطيعي (١٣٥٤هـ)، في كتابه (حقيقة الإسلام وأصول الحكم). والشيخ محمد الخضر حسين (ت١٣٧٧هـ) في كتابه (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم)، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت١٣٩٣هـ) في كتابه (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم).

ثم جاء الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه الخلافة والإسلام في العصر الحديث فشرح الظروف المصاحبة لنشوء الكتاب، والدوافع المؤثرة فيه.

وذلك أن هذا الكتاب وضعه المؤيدون له في سياق الموقف الإصلاحي الذي وقف به المؤلف في وجه الإنجليز، وحال دون تحقيق الملك فؤاد لمشروعه في الخلافة، وهو ما جبن عنه غيره، وذلك تمسكًا منه بالحرية والدستور والديمقراطية[1].

---

(١) انظر: الإسلام والخلافة في العصر الحديث (١٨-٢١).

فيقدم المؤلف رؤية مختلفة تمامًا، ويرصد المشهد السياسي المصري لينفي أي علاقة لهذا الكتاب بمثل هذا المقصد، بل ويقلب الدعوىٰ فيثبت أن تأليف الكتاب جاء في سياق إبعاد الخلافة عن مصر لما كانت تابعة للدولة العثمانية قانونيًّا، وكان هذا في مصلحة الإنجليز[١].

فدراسة د. محمد ضياء الريس سحبت هذه الهالة عن هذا الكتاب، فلم يبق له سوىٰ مادته العلمية، وهي متواضعة جدًّا، فما عاد للكتاب من قيمة حقيقية سوىٰ أن أصبح حدثًا تاريخيًّا يحكىٰ.

وقد توالت الردود العلمية علىٰ هذا الكتاب، وأصبحت قضية (دين ودولة) مركزية تأتي في أي مبحث متعلق بالنظام السياسي، وغدا هذا الرأي والكتاب منبوذًا في الأوساط العامة، إلىٰ حد أن يهرب منه الجميع، وقد عبر أحد العلمانيين عن امتعاضه من هذه الظاهرة فقال: (بل اضطر حتىٰ بعض القائلين بمدنية السلطة إلىٰ ممارسة طقس رفض كتاب عبد الرازق)[٢].

وهذه فكرة مزاحمة لسيادة الشريعة لأنها تفسر الدين وفق المنظور العلماني المتأثر بالتجربة الكنسية في التاريخ الأوربي، فهي تنقض أصل السيادة بالكامل، إذ لا معنىٰ للحديث عن تحكيم الشريعة مع هذه الفكرة.

❀ ❀ ❀

**الفكرة الثانية: الحكم بالشريعة من قبيل الفروع لا الأصول.**

تقرر هذه الفكرة أن الحكم بالشريعة هو من قبيل فروع الدين لا أصوله، فهي لا تنازع في هذه القضية، لكنها ترىٰ أن محلها الحقيقي هو في فروع الدين، وفي تفاصيل الأحكام الفقهية، غير أن غلو بعض المعاصرين هو الذي رفعها إلىٰ مستوىٰ الأصول.

---

(١) انظر مفصل هذه الرؤية في: الإسلام والخلافة في العصر الحديث (٣٦)، و(٤٢-٤٤)، و(٥٦-٨٣)، و(١٢٧-١٤٠)، وانظر في رؤية مغايرة: معركة الإسلام وأصول الحكم، محمد عمارة (١٦-٢٢)، و(٥٢-٦٠)، و(٧٧-٨٣).

(٢) العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة (٢٩٣).

ومستندهم في ذلك أن مبحث الإمامة المذكور في كتب العقائد هو في الحقيقة من مسائل الفروع لا الأصول، كما نص عليه من بحث الإمامة في كتب العقائد[1].

وهذا خلط ظاهر، فمباحث الإمامة التي تذكر في كتب العقائد، والتي بيَّن العلماء أنها ليست من أصول الدين يراد بها حكم الإمامة في الدين، وهل نص النبي ﷺ علىٰ أحدٍ بعينه كما تزعم الشيعة أم هي بالاختيار كما هو معتقد أهل السنة، ثم مبحث إمامة الخلفاء الراشدين، وما يتبع ذلك من مباحث متعلقة بالإمام كحكم إقامة الخليفة، وشروطه، وكيفية توليته، ونحو ذلك.

فهذه هي التي من باب الفروع أليق، وإنما ألحقت بباب العقائد بسبب مخالفة أهل البدع في ذلك[2].

ولو رجعنا إلىٰ المدونة العقدية لوجدنا هذا المعنىٰ بجلاء، يقول التفتازاني مثلًا:

(لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق، لرجوعها إلىٰ أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية لا ينتظم الأمر إلا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية)[3].

وأما الاحتكام إلىٰ الشريعة، وتحكيم الدين في حياة الناس فلم يكن داخلًا في باب الإمامة، ولا يبحث أصلًا في هذا الباب؛ لأنه ليس محل خلاف بين السنة والشيعة، ولم يفرد هذا الباب لتقرير مثل هذا الأصل أو الاستدلال به.

---

(١) انظر: الغياثي، الجويني (٦١)، غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (٣٦٣).

(٢) انظر: المواقف، الإيجي (١٧)، المسايرة في شرح المسامرة، الكمال ابن الهمام (٢٥).

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني (٢/ ٢٧١).

فالذي حصل هو محاولة تهوين من قدر هذا الأصل الشرعي بجعله من مسائل الفروع، وهو غلط من جهتين:

**الجهة الأولىٰ**: غلط في فهم باب الحكم بالشريعة، فلا يتصور أن هذا يكون من مسائل الفروع أو محال الاجتهاد أو الخلاف.

**الجهة الثانية**: غلط في تصور باب الإمامة، وتوهم أن ما ذكر في باب الإمامة من كون هذا الباب من الفروع يتعلق بأصل تحكيم الشريعة.

**الفكرة الثالثة: تحكيم الشريعة متحقق، وليس خاصًّا بالقانون.**

ومن الأفكار المعاصرة الشائعة التي أصبحت مزاحمة لتحكيم الشريعة القول بأن تحكيم الشريعة متحقق في أرض الواقع، وأنه ليس خاصًّا بالقانون، وبناءً عليه فلا حاجة للاهتمام بهذا الباب، وأن ما يحصل من اختلاف ونزاع بسببه هو من الجدل الفارغ الذي لا حاجة له؛ لأنه يطالب بتطبيق أمر مطبق، أو هو ممن عنده غلو فيطالب بأمر زائد عن تحكيم الشريعة المعتبر.

وهذه الفكرة قد تأتي في صياغتين:

**الصياغة الأولىٰ**: أن العبادات قائمة، والشعائر موجودة، والناس يؤدون أحكام دينهم بحرية، والدين عندهم ظاهر، فلا معنىٰ للمطالبة بتطبيق الدين، في مجتمعٍ يطبق الدين.

فتطبيق الدين عندهم متعلق بحرية التدين، فما دام ثم حرية فردية للتدين فالدين قد طبق، وليس ثم شيء من الدين بعد ذلك، فهو يفسر تطبيق الدين وفق المنظور العلماني القائم علىٰ أنه علاقة فردية بين العبد وربه.

والخلل في هذه الصياغة ظاهر، فهو يستحضر المعنىٰ العلماني لمجال عمل الدين، ويريد أن يحاكم المسلمين إليه.

**الصياغة الثانية**: أن تطبيق الشريعة لا تختص بالجانب القانوني فقط، بل تشمل كل ما يتعلق بالدين من الأمور الظاهرة والباطنة، والاعتقادات

والعمليات، فليس تطبيق الدين مختصًا بالجانب القانوني، ولا يجب أن يغفل عما هو موجود ومطبق من أحكام الدين.

وهذا حق، غير أن ذكره في مقابلة الدعوة إلىٰ تحكيم الشريعة هو من باب الحق الذي يراد به باطل، فالمطالبة بتحكيم الشريعة هي مطالبة بالجانب القانوني الذي قد ضيع أو فرط فيه، فالمطالبة متجهة إليه، وليس إلىٰ كل ما يشمله اسم الدين، ولا يصح أن يهون من أصل شرعي بسبب الخلاف في الاصطلاح عمومًا وخصوصًا.

وقريبًا من الطريقة الثانية التعبير عن هذه الفكرة: بأن الشريعة أسلوب حياة، ولا يمكن حصرها في مادة دستورية.

والمقصود به إبعاد المطالبة بالاحتكام إلىٰ الشريعة، وإلا فلو كانت أسلوب حياة فعلًا فهذا يدعو إلىٰ ضرورة صيانتها بالمواد الدستورية التي تضمن تحقق هذا الأمر الضروري للحياة، فمن يقول بأن الشريعة لا تقتصر علىٰ جانبٍ معين، إن كان مقصوده بهذا أن يعتني بهذا الباب وبغيره فقد أحسن، وإن كان المقصود أن يزهد بهذا الجانب المعين فقد أساء.



**الفكرة الرابعة: الأفكار الغالية:**

ومن الأفكار المزاحمة لسيادة الشريعة: الأفكار الغالية في تحكيم الشريعة، فالغلو في الدين ليس أمرًا مذمومًا فحسب، بل هو سبب معطل للخير والمعروف، فشؤم الغلو لا يقتصر علىٰ كونه بدعة في الدين، بل يتبع ذلك أنه يميت من السنة بقدر ما أظهر من الغلو.

وقد كان من فقه السلف من الصحابة ﵃ ومن بعدهم، أن نبهوا إلىٰ هذا المعنىٰ العميق في فهم حقيقة الدين، ومعرفة طبائع النفوس حين قرروا أنه ما قامت بدعة إلا علىٰ ظهر سنة.

فعن غضيف بن الحارث الثمالي قال: بعث إليَّ عبد الملك بن مروان فقال: يا أبا أسماء، إنا قد أجمعنا الناس علىٰ أمرين. قال: وما هما؟ قال: رفع الأيدي علىٰ المنابر يوم الجمعة والقصص بعد الصبح والعصر. فقال: أما إنهما أمثل بدعتكم عندي، ولست مجيبك إلىٰ شيء منهما. قال: لم؟ قال: لأن النبي ﷺ قال: «ما أحدث قوم بدعة إلا رفع مثلها من السنة». فتمسك بسنة خير من إحداث بدعة[1].

وعن ابن عباس، قال: «ما من عام إلا يحيا فيه بدعة، ويمات فيه سنة، حتىٰ تحيا البدع وتموت السنن»[2].

وقد روي هذا المعنىٰ عن عددٍ من التابعين:

فعن أبي إدريس الخولاني أنه قال: ما أحدثت أمة في دينها بدعة، إلا رفع الله بها عنهم سنة[3].

وعن حسان بن عطية قال: ما أحدث قوم بدعة في دينهم إلا نزع الله من سنتهم مثلها، ثم لم يعدها إليهم إلىٰ يوم القيامة[4].

يقول ابن تيمية موضحًا هذا المعنىٰ: (وذلك أن القلوب إذا اشتغلت بالبدع أعرضت عن السنن)[5].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٢٨/ ١٧٢)، قال ابن حجر في فتح الباري (١٣/ ٢٥٣): أخرج أحمد بسند جيد. وانظر جامع المسائل، ابن تيمية (٤/ ٩٤-٩٥).

(٢) أخرجه ابن وضاح في البدع والنهي عنها (٢/ ٨٣)، والمروزي في السنة (٣٢)، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (١/ ١٧٧)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٠٣).

(٣) أخرجه ابن وضاح في البدع والنهي عنها (٢/ ٧٨)، وأخرج المروزي في السنة قريبًا من هذا المعنىٰ عن ابن عمر رضي الله عنه (السنة ٢٩). وانظر: شرح السنة، للبربهاري (٣٧).

(٤) أخرجه الدارمي في السنن (١/ ٢١٣)، وابن وضاح في البدع والنهي عنها (٢/ ٨٠)، وابن بطة في الإبانة الكبرىٰ (١/ ٣٥١)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٠٤).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٢٦٩)، وانظر في تقرير ذات المعنىٰ: اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٢١٩)، الاعتصام، الشاطبي (١/ ١٥٣).

فهذا الانحراف عن الدين يؤثر في إسقاط ما ثبت من السنة والشرع بقدر انتشار هذه الانحرافات وشيوعها بين الناس، فلا يقتصر شؤمه علىٰ أنه اجتهاد في غير السنة، بل ويصرف المسلم عن الاجتهاد في السنة بقدر ذلك، وهذا مما يؤكد خطر الغلو، فضرره لا يقتصر علىٰ ما فيه من زيادة عن حد الشرع، بل وسيؤثر علىٰ السنة، ويضر بالموجود من السنن والشعائر.

والغلو في تحكيم الشريعة يتخذ عدة صور، من أهمها في عصرنا ثلاث صور:

**الصورة الأولىٰ**: الغلو في اعتبار الحكم السياسي، وجعل السياسة أو الحكم هو المقصود الأساسي من رسالة الإسلام، والغاية من الدعوة الإسلامية، وقد يتبع هذا جعل العبادات والشعائر الظاهرة وسائل لهذا المقصد.

وهذا المعنىٰ من المغالاة في الاعتبار للحكم السياسي لا بد أن يتبعه التزهيد بأي عمل أو إصلاح أو إنجاز في غير المجال السياسي، فالجانب السياسي هو القضية الكبرىٰ التي تستحق العناية، ويقوم عليها ميزان التفاضل بين الناس، والخطأ المتعلق بها أعظم بكثير من الخطأ المتعلق بأبواب الدين الأخرىٰ كالعبادات، وجوانب الاعتقاد.

فالخلل هنا ليس في اعتبار هذا الباب من الدين، أو في العناية به، أو حتىٰ في تخصص شخص فيه أو مزيد عنايته به، وإنما في رفعه عن وزنه الشرعي المعتبر، وجعله هو الأساس، ثم التزهيد في غيره.

وهذه الطريقة في الغلو في رفع بعض الأحكام الشرعية عن وزنها هي ظاهرة في عصرنا، ولا تخص الباب السياسي فقط:

فبعض الناس يرفع باب (الأخلاق) فيجعل أساس الدين هو الأخلاق الحسنة، وأن التفاضل بين الناس بحسب أخلاقهم، وأما العبادات فهي خاصة، وما فائدة عبادةٍ لا تهذب أخلاقه! بل وربما لاحظ دقائق الأخلاق وفروعها، وأهمل ما عداها.

ويعظم آخرون (الحرية) فيراها هي الأصل الذي جاءت به الشريعة، وهي مقصود رسالة النبي ﷺ، وغاية جهاد الصحابة رضي الله عنهم، ويفسر شرائع الإسلام وعباداته بأنها في الحقيقة من باب الحرية.

وثالث يعظم باب (العدالة الاجتماعية) وحفظ حقوق الفقراء، ومنع الظلم عنهم، فيجعل رسالة النبي ﷺ هي لأجل الدفاع عن الفقراء، وثورة في وجه الظلم الواقع عليهم.

وهكذا، فهي نماذج كاشفة عن محل الخلل، الذي نابعه الغلو في اعتبار بابٍ أو مسألة من الأحكام الشرعية لتكون هي المقصد، والغاية، والأساس الذي جاءت به الشريعة، فتزيد عن حجمها الشرعي، وتعظم عن وزنها الصحيح، وربما جُعلت هي الأساس الذي ترد له بقية الأحكام، فيقع الغلط، والخلل، والانحراف بسبب هذا التجاوز، الذي هو من الغلو في الاعتبار، والزيادة فيها عن الحد الشرعي[1].

ومن آثار هذا الغلو السعي لتحقيقه ولو علىٰ حساب ما هو أهم، فما يرىٰ أنه هو الغاية يمكن أن يضحي بكل شيء في سبيله، فلأنه يرىٰ أن الجانب السياسي هو الأصل والغاية فيمكن أن يستهين بأي مفسدة أو يتخلىٰ عن كل حكمٍ شرعي ما دام أن ذلك محقق لمصلحة الجانب السياسي.

**الصورة الثانية**: إهمال شرط القدرة والإمكان، ومراعاة المصالح والمفاسد عند التطبيق.

فالأحكام الشرعية منوطة بالاستطاعة، والاستطاعة الشرعية هي القدرة علىٰ القيام بالحكم من دون مفاسد راجحة، فلا يكفي مجرد القدرة دون التفاتٍ إلىٰ ما يتبع عمله من آثار، فليس هذا من قبيل القدرة المعتبرة، وهو معنىٰ مهم نبه إليه ابن تيمية فقال:

---

(١) انظر في نقد هذا الخطأ: خارطة الإسلام، هل هي قابلة للتعديل. سلطان العميري، مقالة علىٰ الشبكة.

(فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلىٰ مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلىٰ لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكنًا مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية، كالذي يقدر أن يحج مع ضرر يلحقه في بدنه أو ماله، أو يصلي قائمًا مع زيادة مرضه، أو يصوم الشهرين مع انقطاعه عن معيشته، ونحو ذلك)[(١)].

**الصورة الثالثة**: الغلو في فهم الشريعة نفسها، وذلك بأن يدخل فيها ما ليس منها، أو يغلو في تطبيق بعض أحكامها، أو يلغي اعتبار ما اعتبرته، أو يهمل اعتبار النظر الاجتهادي مطلقًا بلا مسوغ، وما يتبع ذلك من الانطلاق من هذا الأصل الشرعي في تكفير الناس بلا وجه حق، ولا ميزان عدل، فهذه صورة من صور الغلو تتعلق بالنظر إلىٰ مفهوم الشريعة التي يجب تطبيقها.

واللافت أن أول بدعة حدثت في الإسلام كانت بدعة الخوارج[(٢)]، وكانت أشهر حوادث الخوارج متعلقة بحكم الشريعة، وذلك في غلوهم في اعتبار ما لم يعتبره الشارع، وتعطيل ما اعتبره، فجعلوا الاجتهاد المعتبر الذي سلكه الخليفة الراشد علي بن أبي طالب ﵁ كفرًا لأنه مخالف لتحكيم الشرع وقالوا في الرد عليه (لا حكم إلا لله)، ولا شك أن الحكم لله، لكن نظرهم في فهم حكم الله كان مغاليًا قد خالفوا فيه الصحابة ﵃، الذين كانوا أفقه منهم في معرفة حكم الشرع.

## آثار الغلو علىٰ تحكيم الشريعة:

فالغلو وإن كان في الظاهر يسعىٰ إلىٰ تطبيق الشريعة، إلا أنه في الحقيقة مزاحم لها، وذلك أنه يضعف من إمكانية تطبيق الشريعة علىٰ أرض الواقع، ويزيد

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٤٩)، وانظر في تقرير ذات المعنىٰ: مجموع الفتاوىٰ (٨/ ٤٣٩-٤٤٠)، و(١٤/ ١٠٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣١)، مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ١٠)، وذكر في موضع آخر أن أول بدعة هي الخوارج والشيعة، انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٢٧٩).

من التحديات والعوائق الصادة عن تحكيم الشريعة، فهو بهذا الاعتبار فكرة مزاحمة لتحكيم الشريعة.

ومن آثار الغلو التي تكشف عن مزاحمته لتحكيم الشريعة:

**الأثر الأول: التضييق علىٰ إمكانية تطبيق الشريعة.**

فالتحديات والعقبات أمام تطبيق الشريعة أو بعض أحكامها كثيرة في عصرنا، فالسعي نحو هذه الغاية النبيلة يحتاج من الفقه والسياسة الشرعية والعقل والحكمة ما يساعد علىٰ تخفيف بعض هذه العوائق، وتجنب غيرها، وأما الغلو فهو يزيد الصعوبات، ويعقد الأمور، لما في مسلك الغلو من قصور في فقه المسألة أساسًا، ثم ضعفٍ في تنزيلها علىٰ أرض الواقع، يتبعه تفريط في مراعاة المتغيرات المؤثرة، والشروط المعتبرة.

**الأثر الثاني: زيادة التفرق والاختلاف.**

فالغلو مثير للاختلاف والتفرق بين المسلمين، ومسبب عظيم في إثارة النزاعات والفتن بينهم، وهو معيق لاجتماع الكلمة، وتوحيد الصف، وتآلف القلوب، وقد تحدث بسببه فتن وهرج وشر مستطير، يقف العقلاء حيارىٰ في كيفية احتواء آثاره.

**الأثر الثالث: تضييق مجال الاجتهاد.**

فتحكيم الشريعة في عصرنا يتطلب معرفة لحكم الشرع ابتداءً، ثم حكم تنزيله في واقع معين، ثم في شرط الإمكان والقدرة، وما يتبع هذا من مصالح ومفاسد، وهذا كله يتطلب اجتهادًا معتبرًا من مؤهلين يمتلكون نظرًا فقهيًّا كافيًا، وديانة صادقة، ونصحًا للأمة، لتقديم الموقف الأقرب للشرع في ظرف واقع معقد، يختلط فيه الحق بالباطل، والمصالح بالمفاسد، والمحرمات بالواجبات، والممكن بالمعجوز عنه، وهو ما لا يراعيه الغلو ولا يلتفت إليه، بل ينظر إلىٰ هذه الأمور أنها مجال قطعي لا يحتمل الخلاف، وقد يكفر من يخالفه فيها، فيضيق علىٰ المجال الاجتهادي الذي يمكن من خلاله تطبيق الشريعة أو بعض أحكامها.

**الأثر الرابع: تمدد الأفكار العلمانية.**

ومن الآثار السيئة للأفكار الغالية أنها قد تتسبب في توسع دائرة تأثير الأفكار العلمانية في أوساط العامة من الناس، فلئن بقيت العلمانية منبوذة عند جمهور المسلمين، وينفر منها أكثرهم، فإن التصرفات الغالية تساهم في تقبل بعض الناس للعلمانية.

وهذا من باب التفسير لا التبرير أو التسويغ، فليس لأحدٍ عذر في ترك شيءٍ من أحكام الشريعة بسبب غلط أي أحد، فضلًا عن ترك أصل من أصول الإسلام بسبب تقصير بعض الناس فيه، فهذا منكر شرعًا وعقلًا، ويدل علىٰ نفسٍ غير سوية.

إنما المقصود بيان أثر الغلو في مزاحمة تحكيم الشريعة، وأنه قد يمهد للأفكار المناقضة للشريعة بأن تتمدد بين عوام المسلمين.

خذ مثلًا شبهة تحكيم الشريعة علىٰ أي فهم؟ والتي تثير إشكال النسبية والاختلاف، وقد كان التيار العلماني يرددها من قديم، لكنها بقيت محصورة في بعض مؤلفاتهم وملتقياتهم، ثم أصبحت في عصرنا من الشبهات الشائعة، والتي أحدثت تخوفًا لدىٰ قطاع من الناس بسبب ما شاهدوه من تصرفات غالية خوفتهم من حكم الشريعة.

**الأثر الخامس: الاستغلال والتوظيف في تشويه تحكيم الشريعة.**

فهذا المفهوم الشرعي يتعرض لمكر كبار في عصرنا لتشويهه، وتشويه حملته، وتشويه الداعين إليه، وقد نجحوا كثيرًا في مقصودهم هذا، غير أن الأفكار الغالية تذلل الطريق أمام هذا التشويه الممنهج، وتساعده في تحقيق مراميه؛ لأنها تقدم له علىٰ أرض الواقع حقائق يستغلها لتخويف الناس من حكم الشريعة، وترويعهم من آثارها.

**الفكرة الخامسة: الأفكار المتأولة.**

من أبرز الأفكار المزاحمة لتحكيم الشريعة الأفكار التي تسعىٰ لتأويل أحكام الشريعة حتىٰ تبدو مقاربة للتصور العلماني، وهذه هي التي سنخصص الحديث عنها في الأفكار المؤسلمة للعلمانية، فهي تزاحم الشريعة في تأويلها لحقيقة حكم الشريعة.

**الفكرة السادسة: رقة الديانة.**

من الأمور المؤثرة في مزاحمة تحكيم الشريعة: ضعف التدين ورقة الديانة.

وهي ليست في الحقيقة من قبيل الأفكار أو الشبهات، لكنها الحاضنة الأساسية، والسبب المغذي لها، فهي منتج للأفكار، فضعف الديانة لدىٰ عموم الناس من أعظم الأمور المزاحمة لتحكيم الشريعة.

والمقصود بضعف التدين ليس وقوع المسلم في بعض المحرمات أو تفريطه في بعض الواجبات، مما لا يكاد يسلم منه أحد، وإنما أريد به معنىٰ أخص، وهو الضعف العام، الذي يشيع فيه ارتكاب المحرمات كالفواحش ومقدماتها وشرب الخمور وترك الصلوات والمجاهرة بالإفطار في نهار رمضان، ونحو ذلك مما يدل علىٰ إعراض عن الدين، وعدم اكتراث بحدود الشريعة، وابتعاد عن المحافظة علىٰ أحكامها.

**كيف يؤثر ضعف التدين في مزاحمة سيادة الشريعة؟**

يظهر تأثير ضعف التدين علىٰ سيادة الشريعة من عدة جهات:

**الجهة الأولىٰ: أن ضعف التدين يصعب من تطبيق الأحكام الشرعية.**

فالأحكام الشرعية هي تكاليف والتزامات، ففيها واجبات يلزم المسلم القيام بها، وفيها محرمات يمتنع من الاقتراب منها، فلا بد أن يكف المسلم من اتباع هواه، ويزمَّ شهواته ليكون عبدًا لله حقًّا ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾.

فحين يعتاد المجتمع المسلم علىٰ فعل المنكرات، وتصبح شائعة ينشأ عليها الصغير، ويألفها الجميع، فإن أي دعوة لمنع أي منكر ستكون شاقة عليهم لغلبة الهوىٰ، وسيكثر رفض هذه الدعوة، ولن تكون مقبولة بسبب ما فيها من ثقل التكليف.

فعدم القبول ليس سببه عدم القناعة، بل لثقل التكليف، فالحجة ظاهرة، والدليل بيّنٌ، لكن الحكم ثقيل علىٰ بعض النفوس، فتمتنع عن قبوله بسبب ذلك.

**الجهة الثانية: سهولة التحريف والتأويل.**

فالحكم الثقيل علىٰ بعض النفوس يسهّل من تقبلها لأي تأويل يبعد هذا الحكم عن ظاهره، ويدفعها لتحسين أي اتجاه يحقق هذا المقصود، وهذا من جنس الهوىٰ الذي قد لا يشعر به الشخص، وهذا التحريف سيظهر أثره علىٰ فئتين:

الفئة الأولىٰ: من عموم الناس؛ لأن تأويل هذه الأحكام يزيل عنهم وخز الضمير، ويجعل ما اعتادوا عليه أمرًا مقبولًا في الشريعة.

الفئة الثانية: من الداعين إلىٰ تحكيم الشريعة والرافضين للأفكار العلمانية؛ لأن كثرة الفسوق وانتشار المنكرات في المجتمعات يصعّب المطالبة بتحكيم الشريعة، وتبدو بعض الأحكام غريبة جدًّا، فيضطر إلىٰ قبول الأفكار التأويلية لأنها أقرب إلىٰ واقع الناس.

فإشكالية رقة الديانة أنها عائق كبير أمام تحكيم الشريعة، وتحدٍ ضخم، فلن يقبل بحدود الشريعة من هو غارق في الشهوات، لاهٍ في تتبع الغرائز المحرمة والنزوات الآثمة، ولن يكون مقنعًا له أي مطالبة لذلك، ليس لضعف حججها وبراهينها، بل لثقل التكاليف عليه.

ومن المشاهدات الشائعة في عصرنا والتي تكشف عن أثر رقة الديانة أن يتعمد بعض الناس إحراج من يطالب بتحكيم الشريعة في بلدٍ ما، فيقول له ماذا ستفعل مع الخمور؟ مع السياحة الفلانية؟ هل ستمنع هذا؟ هل ستغلق ذاك؟

ونحو هذه الأسئلة التي تتعلق بمنكرات شائعة في هذا البلد، ويدرك أن تحكيم الشريعة يتعارض مع ذلك، وهو ما يجد استنكارًا من أناس لرغبتهم في هذه الشهوات، أو لاعتيادهم عليها.

فالحكم الشرعي في هذه المنكرات معلوم وظاهر، لكن ضعف الديانة وانتشار الشهوات يجعل النفوس متعلقة بها، فهو تحدٍّ حقيقي، ولهذا يلجأ بعض الناس إلىٰ تأويل بعض الأحكام الشريعة دفعًا لهذا الحرج الذي قد يصيبهم، فهي فكرة مزاحمة للسيادة.

ولهذا، فالفساد الأخلاقي في المجتمع سيدفع الناس إلىٰ أي خيار آخر غير تحكيم الشريعة، وهو ما يحفز دعم هذا الفساد لأنه مفيد فكريًّا[١].

**الجهة الثالثة: سهولة التشويه.**

فالبعد عن دين الله، والإعراض عن الالتزام بأحكامه يجعل من أحكام الشريعة أمرًا غريبًا، فيسهل رفض الأحكام، وتشويه الداعين لها، وهذا ما يفسر لك شيوع التشويه لأحكام الشريعة وللعلماء الصادقين بين عوام الناس في كثيرٍ من بلدان العالم الإسلامي، وذلك بسبب أنهم يدعون إلىٰ أمورٍ من الشرع قد أصبحت غريبة في ذلك الزمان أو المكان، فأصبح من السهل أن تشوه هذه الأحكام لضعف العلم، وانتشار الجهل الذي هو أثر من آثار الإعراض عن الجد، والانكباب علىٰ الشهوات.

فهذه بعض الآثار التي تحدثها رقة الديانة علىٰ تحكيم الشريعة، والحق أن العلاقة بين تحكيم الشريعة، والتدين في المجتمع مترابطة، فكل جانب مؤثر في الجانب الأخر، فتعطيل الشريعة وتغييبها عن الحكم يؤثر في إضعاف التدين في المجتمع، وضعف التدين يضعف من إمكانية تحكيم الشريعة، وإذا قوي التدين ساعد علىٰ تذليل العقبات أمامها.

---

(١) وهي من الملاحظات الذكية التي أحسن د. فريد الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الحديث عنها في كتابه (الفجور السياسي).

**الفكرة السابعة: الاختلاف والتنازع في مفهوم الشريعة وتطبيقها.**

ومن المؤثرات في مزاحمة سيادة الشريعة في عصرنا: الاختلاف والتنازع في مفهوم الشريعة، وفي كيفية تطبيقها، حيث يجد الناس في عصرنا أنهم أمام اختلاف كبير وأفهام متعددة وتباين حاد في فهم الشريعة، وفي كيفية تنزيلها في الواقع، وهذا الاختلاف يساهم في تشكيك بعض الناس في الشريعة، ويستغله مخاصمو تحكيم الشريعة في تحيير الناس والتلبيس عليهم، حتىٰ يضعفوا مكانة تحكيم الشريعة في نفوسهم، فهذا الأصل عظيم القدر في نفوس المسلمين، فيهون منه بأن يقال نحن لا نختلف علىٰ الشريعة، لكن الشريعة علىٰ أي فهم؟

وهذا الإشكال عظيم الأثر علىٰ مزاحمة سيادة الشريعة، وللتخفيف من آثار هذه المزاحمة، يجب التذكير بعدة أمور:

**الأمر الأول: أهمية المحافظة علىٰ الأصل، ولو حصل إشكال في التفاصيل.**

فالاختلاف والتنازع في الفهم يورث شكًّا في بعض الأحكام، وترددًا في بعض الفروع، فالواجب علىٰ المسلم ألا يكون هذا سببًا للتشكيك في الأصل نفسه، بل يؤمن بسيادة الشريعة، وضرورة تحكيمها، وأما ما قد يلتبس عليه لأي سبب فلا يجعله سببًا لنقض الأصل بالكلية.

**ثانيًا: الاختلاف لا يلغي الحقائق.**

فالاختلاف في تفسير أمرٍ أو حدوده لا يجعل هذا الأمر متعطلًا، وهذه قضية بدهية، فكل المذاهب فيها اختلافات، ولم يقل أحد إن هذا يلغي وجود فهم قطعي لها، فمن يريد تعطيل الشريعة بدعوىٰ الاختلاف هو نفسه سيلجأ إلىٰ الليبرالية، وهو مذهب له تيارات مختلفة ومتنازعة، ومع ذلك لم يفكر في هذا الاختلاف، ولم يجعله سببًا لتعطيل المفهوم، بل سلك رأيًا يرتضيه من هذه التفسيرات، أو بحث عن طريقة للتعامل معها.

بل حتىٰ لو تركنا التيارات والأفكار، ونظرنا في القيم والمبادئ المتفق عليها، فالاختلاف بين الناس واقعٌ في تفاصيلها أيضًا، فالعدل مثلًا مطلب متفق

عليه، لكن هناك خلافات في حدوده وتفاصيله، فما يعده بعض الناس عدلًا، قد يراه الآخرون ظلمًا. ومثل هذا يقال في محاسن الأخلاق ومساوئها، وفي الحقوق الواجبة للناس، والواجبة عليهم، فلا يمكن أن يكون هذا الاختلاف سببًا لإلغاء هذه الأصول.

**ثالثًا: أن وجود الاختلاف لا يلغي مساحة الاتفاق.**

فوجود اختلاف في تحكيم الشريعة لا يلغي وجود أمرين مهمين:

الأمر الأول: مساحة متفق عليها ليست محل خلاف، وهذه هي المساحة القطعية التي لا يجوز للمسلم أن يعارضها بمثل هذه الطريقة، فوجود اختلاف في بعض الأحكام الاجتهادية، أو بعض التطبيقات المعاصرة المحتملة لا يلغي وجود المساحة المتفق عليها من تحكيم الشريعة.

الأمر الثاني: وجود منهج في كيفية التعامل مع الخلاف، فما قد يقع من خلاف أو تفسير في فهم الحكم، أو في تطبيقه علىٰ الواقع يجب أن يسير علىٰ منهج اجتهادي واجب، وهذا المنهج قطعي ومتفق عليه، وهو أن يجتهد المسلم في البحث عن الحق في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفق قواعد النظر الفقهية المعروفة.

فحين يقال: ماذا نفعل مع الخلاف؟

فالجواب أن يسلك هذا المنهج الشرعي، لا أن يكون الخلاف سببًا للتشكيك في أصل قطعي كتحكيم الشريعة.

فالحاصل أنه يسهل الجواب عن شبهة الاختلاف في التفسير، لكن أثرها في الحقيقة ليس في قوة حجتها، بل في الأثر النفسي الذي تحدثه، فهي تخلخل اليقين في بعض النفوس، وتجرئ آخرين علىٰ مخالفة الشرع، وتدفع غيرهم إلىٰ خيار الإعراض عن الشريعة، وهذه كلها في الحقيقة من مداخل الهوىٰ علىٰ النفوس.

## الفكرة الثامنة: تشويه أصل تحكيم الشريعة:

ومن الأمور المساهمة في مزاحمة سيادة الشريعة تشويه أصل تحكيم الشريعة لدىٰ عامة الناس، حتىٰ يبدو في صورة نشاز، وحالٍ منكرة تنفر بسببه النفوس، وهذا التشويه يتخذ عدة صور تساهم في التشويه:

**الصورة الأولىٰ: حصر المطالبة بتحكيم الشريعة في فئة معينة.**

فهو عندهم ليس من أصول الدين، ولا من أحكامه، ولا من الواجبات الشرعية التي تمس كل مسلم، بل هي مطالبات خاصة بفئة معينة من الناس، ويتبع هذا تشويه هؤلاء القائمين بأنهم يستغلون هذا المفهوم، وليسوا صادقين فيه.

فنسبة هذه المطالبة إلىٰ أي اسم غير اسم الإسلام هو مشوه لها في الحقيقة، كما شاع في عصرنا أن تنسب المطالبة بتحكيم الشريعة إلىٰ «الإسلاميين»، وكأن هذه القضية مطلب فئة من المسلمين، وليس واجبًا من أحكام الإسلام يجب أن يطالب به كل مسلم.

**الصورة الثانية: اللمز والغمز للمطالبين بتحكيم الشريعة.**

فتشوه حقيقة هذه المطالبة بأنها تسييس للإسلام، بما يوحي أن تحكيم الشريعة أمر طارئ عن حقيقة الدين الذي لا ينبغي أن يكون فيه مثل هذه المطالبة الطارئة عليه!

**الصورة الثالثة: اختزال تحكيم الشريعة في جوانب محددة.**

فتعرض المطالبة بتحكم الشريعة علىٰ أنها متعلقة بشيءٍ لا يراعي حقوق الناس ولا يبالي بحرياتهم، ولا ينشغل بأمور معيشتهم، أو يعالج القضايا الكبرىٰ، وإنما يقتصر علىٰ جزئيات معينة، وقد تكون خلافية، ونحو ذلك، ولن يتورع المشوه في سياقه هذا عن الكذب واختراع جوانب مستنكرة تبشع هذا الأصل في نفوس الناس.

**الصورة الرابعة: تصوير المطالبة بتحكيم الشريعة بالأمر المبتدع والمحدث.**

يأتي في هذا السياق تقديم هذا الأصل الشرعي علىٰ أنه نتاج أسباب وعوامل معاصرة، وربما لَبِس المشوّه عباءة البحث العلمي والموضوعي فأصبح يبحث -ببراءة- عن الأسباب الشخصية والاجتماعية والاقتصادية لمثل الدعوة إلىٰ تحكيم الشريعة، وكأن احتكام المسلمين إلىٰ دينهم هو أمر غريب وشأن محدث، لا بد من البحث عن دوافعه الحقيقية.

ولا ينبغي أن يغفل القارئ عن التمييز هنا بين البحث في أي ظاهرة عن أسباب انتشارها، وعوامل قوتها أو ضعفها، والقول بأن أصل المطالبة هو نتاج هذه العوامل.

فالدعوة إلىٰ تحكيم الشريعة هي ظاهرة اجتماعية مثل أي دعوة أخرىٰ، تتأثر في قوتها وضعفها بعوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية وغيرها، لكن هذا شيء يختلف عن الحكم بأن هذه الدعوة هي نتاج هذه العوامل، وأثر لها، وأنه لولا هذه العوامل لما وجدت هذه الدعوة أصلًا.

**الصورة الخامسة: التخويف من آثار تحكيم الشريعة.**

وترويع الناس من مغبة الحكم، وما يتبعه من تأثير علىٰ حقوقهم وحرياتهم، وهذا مسلك قديم في التنفير عن الحق، وذلك بترويع الناس من المفاسد التي قد يأتي بها هذا الدين، كما قال تعالىٰ: ﴿وَقَالُوٓاْ إِن نَّتَّبِعِ ٱلۡهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفۡ مِنۡ أَرۡضِنَآۚ﴾.

فهذه بعض صور التشويه الشائعة في عصرنا، وقد نجحت في تشويه هذا الأصل في أذهان كثير من المسلمين، ولهذا التشويه أثر شديد في مزاحمة أصل السيادة.

# الفصل الثالث
# ظاهرة التصالح مع العلمانية

من الملاحظ في الفكر الإسلامي المعاصر وجود حالةٍ من التقارب والتصالح مع الفكر العلماني لدىٰ فئة من التيار الإسلامي المعاصر، وهذا التقارب يقوم علىٰ مستندات شرعية، ورؤىٰ مصلحية، وتجارب سياسية أثمرت هذا الموقف.

هذا التصالح قد يسمىٰ أسلمة للعلمانية، أو العلمانية المؤسلمة، أو غيرها من العبارات، ويمكن أن يعبر عنها بتعبير إيجابي لأصحاب هذه الظاهرة فيقال هو مشروع إصلاح ووعي وترشيد.

فنحن أمام ظاهرة بارزة، ويختلف التعبير عنها بحسب موقف الشخص منها، فمن يراها ظاهرة إيجابية يصفها بما يظهر الإشادة بها، ومن يراها سلبية يظهر ما يقتضي ذمها.

وهي في الحقيقة فرع من ظاهرة أشمل منها، وهي ظاهرة ما يسمىٰ بتجديد الدين، وإعادة قراءة التراث، أو القراءة الجديدة للنص الشرعي، وذلك بالبحث من خلال أدلة التراث وقواعده وأقواله ومذاهبه عما يسوغ الأفكار الحداثية المخالفة.

وقبل الحديث عن تفاصيل هذه الظاهرة يجب التأكيد علىٰ أن حديثنا هنا سيكون متجهًا لمن يسلم بحكم الشريعة، فثم مسلمة نفترضها سلفًا قبل الدخول في غمار هذا البحث وهو قبول حكم الشريعة ورفض المبدأ العلماني، فلن يكون لنا هنا نقاش مع معترضٍ علىٰ أصل تحكيم الشريعة من العلمانيين، وإنما البحث متجه لمن تجاوز هذه القضية، للنظر في تأثير الأفكار العلمانية بدعوىٰ الأسلمة.

## مفهوم العلمانية.

العلماني مصطلح وافد لم تعرفه الثقافة العربية والإسلامية، وإنما هي ترجمة لمفهوم غربي نشأ في سياق تاريخي مرتبط بخصومة طويلة مع الدين، فهذا المصطلح مشتق من اللفظ اللاتيني سايكليوم (saeculum)، وهي تعني القرن أو العصر، وقد استخدم هذا اللفظ للدلالة علىٰ التعارض بين الراهب والعلماني، أو العيش في الزمان مقابل حياة الرهبنة الروحية، فهو تقابل بين الزمان العادي، في مقابل الزمان الروحي، فالبعض منشغل بشؤون دنيوية تتعلق بالزمن العادي، في مقابل من ينشغل بالآخرة[(١)].

ثم تطور استعمال هذا المصطلح ليعني إخراج «رجل الدين» من عالم الرهبنة إلىٰ خدمة رعية الكنيسة، ثم تحولت الدلالة بعد ذلك إلىٰ الانتقال من العالم المقدس إلىٰ العالم الدنيوي[(٢)].

وقد يظن بعض الناس أن مصطلح العلمانية محدد المعاني والمضامين، ولكن الواقع ليس ذلك، فهو مصطلح مثير لكثير من الافتراق، تتداخل فيه عدة

---

(١) انظر: عصر علماني، تشارلز تايلور (٨٩)، و(٣٨٨).

(٢) انظر: العالمانية، سامي عامري (٥٣). وفي بحث مفصل لأصل الكلمة، واستعمالها القديم في الثقافة الأوربية، وكيف تحولت إلىٰ الاصطلاح المعاصر، ثم انتقالها إلىٰ العالم العربي والإسلامي. انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (١/٥٣-٩٩)، العالمانية طاعون العصر، سامي عامري (٥٢-٦٤)، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، رفيق عبد السلام (١٧-٢٣).

أنواع، وتطبيقات مختلفة، ولها جذور تاريخية، وجرىٰ عليها مراجعات كثيرة، وزاد الغموض والإبهام فيه لما نقل إلىٰ الثقافة العربية والإسلامية[1].

فالعلمانية هي موقف من الدين، وهذا الموقف له حد أعلىٰ، وحد أدنىٰ:

**فالحد الأعلىٰ**: يقصي الدين عن التأثير في كافة المجالات، ويبني تصوره علىٰ مرجعية عقلانية مادية لا تعترف بوجود الوحي، وهذا المستوىٰ شمولي، فهي علمانية علىٰ المستوىٰ المعرفي والعقائدي.

**وحد أدنىٰ**: وهي متعلقة بفصل الدين عن السياسة، بأن لا يكون للدين أثر علىٰ النظام الذي يضبط شؤون الناس العامة، مع إمكانية أن يقر بمكانة الدين في الجوانب التي هي دون ذلك، وهذا مستوىٰ متعلق بالجانب السياسي[2].

وبما أننا نتحدث عن أسلمة العلمانية، فإن المفهوم الذي سيكون محور حديثنا هو المفهوم الثاني لا الأول، فالعلمانية بالمعنىٰ الأول تقصي الدين بالكلية، وتقوم علىٰ تصورات تنفي أي اعتبارٍ له، فلا يتصور قبول مثل هذا، أو البحث له عن أي تأويل، وإنما الذي قد يؤثر في بعض المسلمين، ويتخذون له مسالك تأويلية هو العلمانية بالمعنىٰ الثاني، والمتعلق بالجانب السياسي، ولهذا فمفهوم العلمانية الذي قد يتأول هنا هو عزل الدين عن النظام، بمعنىٰ أن لا يفرض علىٰ الناس أي قانون من منطلق ديني.

وهذا المعنىٰ من العلمانية هو محل اتفاق، وقدر مشترك في فهم العلمانية، وذلك بأن تدار شؤون الناس العامة في سياستهم بعيدًا عن فرض أي قانون مستند إلىٰ أصل ديني، فيمكن أن يكون الحكم المفروض في أصله حكم شرعي، لكن

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، عبد الوهاب المسيري (١/ ١٥-١٦)، و(١/ ٥٩-٦٠).

(٢) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ٢٢٠-٢٢١)، و(٢/ ٤٧١-٤٧٢)، الإنسانوية، ستيفن لو (١٠١-١٠٢)، العلمانية من منظور مختلف، عزيز العظمة (٣٧)، الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر (٦٢-٦٣)، و(٧٠-٧٢).

لا يكون اللجوء إليه بسبب أنه مستند إلىٰ الدين، وإنما يلجأ إليه لأسباب عقلية أو مصلحية[1].

## دوافع التصالح مع العلمانية:

هذه الظاهرة يشارك فيها فئات كثيرة ليسوا علىٰ مسلك واحد أو منهج متقارب، كما أن هذه الأسلمة يحركها دوافع كثيرة، منها مقاصد حسنة، ومنها مقاصد سيئة، فمن المقاصد الحسنة:

١- الحرص علىٰ تقديم صورة حسنة لنظام الإسلام وأحكامه.

٢- دفع الشبهات المثارة من أعداء الإسلام.

٣- الحرص علىٰ تطبيق أحكام الإسلام في الواقع.

٤- الخوف علىٰ بعض الناس من الانحراف بسبب قوة الثقافة الغربية.

ونحو هذه المقاصد.

وأما المقاصد السيئة، فهي دوافع تراعي قوة الدين في نفوس الناس، وأن العلمانية أصبحت مشوهة في وعي كثير من المسلمين، بما يحتم ضرورة تجاوز الدعوة الصريحة إلىٰ العلمانية، والإعلان الواضح إلىٰ رفض تحكيم الشريعة، أو الطعن في أصول الإسلام أو قطعياته.

وهذا النفور من العلمانية ظاهر جدًّا في الشعوب العربية والإسلامية، وله أسباب كثيرة، ذكر بعض الباحثين من أسباب ذلك:

١- اعتقاد أن العلمانية مرادفة للإلحاد ومعادية للإسلام.

٢- اقتران العلمانية بالاستبداد والأنظمة القمعية.

٣- السياسات الغربية المتحيزة ضد المسلمين.

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية (٦٠).

٤- ترسخ الهوية الإسلامية المعاصرة علىٰ الندية والرفض للغرب العلماني[١].

وقد أغفل أهم سبب في ذلك وهو قوة الدين في نفوس المسلمين، فالعلمانية تمس أصول دينهم، وتناقض القطعيات التي يسلمون بها بما يجعلهم ينفرون من أي انتهاكٍ لها، وهذه الأصول الاعتقادية أقوىٰ ثباتًا من الالتزام العملي، فقد يفرط كثير من الناس في القيام بواجبات الإسلام أو يكون منغمسًا في المحرمات لكنه يرفض المساس بهذه الأصول علىٰ المستوىٰ الاعتقادي، فقوة المكون الإيماني في نفوس المسلمين فرض النفور من العلمانية، وهو ما حفز إلىٰ إعادة التأويل لها، ومحاولة تمرير مفاهيمها عبر أوعية جديدة.

## آثار هذه الظاهرة:

وهذه الظاهرة لها آثار سلبية كثيرة، إلا أن هذه الظاهرة تكشف عن جانبٍ إيجابي لا بد من ذكره قبل عرض آثاره السلبية، وهو ما فيها من إظهار تقدير الشرع، وترك الإعلان الصريح في رفضه.

وهو جانب ضجر منه بعض العلمانيين، ورأىٰ أنه دليل علىٰ تراجع الفكر العلماني، يقول عادل ضاهر: (والأخطر من كل هذا والأكثر تدليلًا علىٰ تراجع الفكر العلماني عندنا: ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلىٰ الإسلام نفسه -إلىٰ القرآن والسنة-، غير مدركين أنهم إنما يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية، وأنهم -وهذا هو الأخطر- إنما يناقضون أنفسهم أيما تناقض، إذ يجعلون النص الديني مرجعهم الأخير في مجال دفاعهم عن علمانيتهم، بينما العلمانية تقوم في المقام الأول علىٰ مبدأ أسبقية العقل علىٰ النص)[٢].

---

(١) انظر: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، نادر هاشمي (٢٧٩).

(٢) الأسس الفلسفية للعلمانية (٥).

وأما الجانب السلبي، فمن أبرز الآثار السلبية لهذه الظاهرة:

**الأثر الأول: تحريف الدين.**

فهذه الأفكار تحرف الحكم الشرعي، فتقدم ما يخالف الشرع علىٰ أنه من الشرع، وهذا من القول علىٰ الله بغير علم، وهو منكر عظيم وفساد كبير ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والتحريف من الكذب علىٰ الله ورسوله، إذ يقول للناس هذا من دين الله وهو ليس كذلك، ويترتب عليه أن يضل الناس في دينهم، فيجعلهم يعتقدون ما لا يجوز اعتقاده، ويتركون ما يجب اعتقادهم، وكل هذا من آثار هذا التحريف القبيح.

**الأثر الثاني: الغش والتلبيس علىٰ الناس.**

التحريف يوقع الناس في اللبس، فيلتبس عليهم الحق بالباطل، وقد ذم الله من يتصف بهذه الصفة فقال: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

فهذه الأفكار تخادع الناس وتغشهم في أعظم شيء وهو دينهم، فيتبع المسلم من يثق فيه ظانًا أن هذا من الدين، غير أنه ليس كذلك، فيحصل الغش والخداع للناس بسببه.

**الأثر الثالث: ترسيخ المنكرات والمخالفات الشرعية.**

فمن أعظم مفاسد هذه الأفكار المؤسلمة أنها تطبع المخالفات والمنكرات الشائعة، فبدلًا من أن ينشأ المسلم وهو يعرف المعروف وينكر المنكر، تأتي هذه الأفكار لتزيل عن المعروف وصف المعروف، وتزيل عن المنكر وصف المنكر، فينشأ المسلم حتىٰ يهرم وهو لا يعرف ذلك، وقد اعتاد علىٰ المنكر، ورأىٰ ذلك هو الصواب.

وهي مفسدة عظيمة، فإن حال من يقع في الحرام وهو مدرك أنه مخالف لأمر ربه هو أسهل في التوبة والإنابة ممن يفعله وهو لا يدري أنه حرام، ومن يفعله وهو لا يدري أسهل ممن يجزم أنه مباح، فكيف إذا انضاف إلىٰ ذلك أن يعتقد أن هذا هو الفهم الصحيح للدين، وأن ما عداه هو من الغلو في الدين وسوء الفهم له، فهذا مما يقوي تمسكه بالمحرم، ويبعده عن التوبة والإنابة.

ويتبعه الأثر التالي وهو:

**الأثر الرابع: سد باب الإصلاح والعودة إلىٰ الدين.**

فحين ينشأ المسلم علىٰ هذه الأفكار المؤسلمة فإن هذا يضيق فرص الإصلاح الحقيقي، والعودة إلىٰ دين الله، وهو شبيه بأثر البدعة، فالبدعة منكر قد شددت فيه الشريعة، لعظيم مفسدتها، وصعوبة اقتلاعها من النفوس.

فانتشار الأفكار المؤسلمة مؤثر جدًّا في إضعاف الدعوة إلىٰ تحكيم الشريعة، وهو معنىٰ ملحوظ في التجارب المعاصرة، وكما نبه أحد الباحثين المعاصرين، فقد أثرت بعض التجارب التي سعت إلىٰ خيار الأسلمة في بعض البلدان علىٰ مفاهيم تحكيم الشريعة فلم تعد تحظىٰ بحضور شعبي كبير، بخلاف غيرها من الدول التي ليس فيها هذه التجارب[١].

كما كان لهذه التجارب أثر في رفض فكرة فرض قانون الشريعة، وساهمت في تهيئة أرضية صالحة للعلمانية، مع الالتزام بمبادئ دينها، وتوسيع قاعدة الداعمين لها من المجتمع[٢].

ويشبه هذا ما أحدثته الحركة البروتستانتية في دعم العلمانية من خلال دعمها للقيم الكونية والإنسانوية، فإن بعض هذه التجارب الإسلامية تحقق مثل هذا علىٰ المدىٰ البعيد، وهي طريقة ناعمة تقوض الهويات الدينية[٣].

---

(١) انظر: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (٢٨٨)

(٢) انظر: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (٢٩٣)، و(٣١٢).

(٣) انظر: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (٢٩٥)

**الأثر الخامس: تجسير العلمانية.**

ومن الآثار السيئة للأسلمة أنها جسر يعبر منه الناس إلىٰ العلمانية، فالنفوس التي نشأت نافرة من العلمانية، معادية لها، أصبحت هذه الأفكار جسرًا لهم يعبرون من خلاله إلىٰ العلمانية.

وقد بدا واضحًا للعيان حالة التحولات الفكرية التي تعصف بفئة من الناس، نشأوا علىٰ حالٍ من تعظيم الشريعة، والحمية لها، والدفاع عن قيمها وأصولها، وبعد ما شاع ذكرهم في الدعوة والإصلاح أخذوا يطالبون بذات القيم والمفاهيم الليبرالية التي كانوا يحاربونها، فأصبحت تراهم يدعون إلىٰ الحرية والتعددية والتعايش والمواطنة علىٰ نحو ما تقرره العلمانية، لكن ذلك في قالبٍ إسلامي.

وهو ما جعلهم محل سخرية العلمانيين وتندرهم، أن هذا الطرح الإسلامي ليس فيه أي جديد، وأن ذات القيم العلمانية والليبرالية تتردد علىٰ ألسنتهم، بعد أن أسدل عليها ثوبًا إسلاميًّا!

ويزيد إشكال هذه التحولات أنها قد تقع من أناس لهم فضل ومقام حسن عند الناس، وقد كانوا قدوة لهم في فترة من الزمن، فيكون لرصيدهم الحسن أثر في الترويج للأفكار المخالفة للشرع، وهذا مما يزيد من عبء المسؤولية عليهم.

**الأثر السادس: تشويه التصورات الشرعية، وحال الداعين إليها.**

ومن الآثار السيئة لهذه الظاهرة أنها تقدم نفسها علىٰ أنها الفهم الصحيح للإسلام، والتعبير عن سماحة الدين، ويسره، واعتداله في مقابل الأفكار الغالية عنه، وقد تمثل لهذه الأفكار الغالية بجملة من الأحكام والمحكمات الشرعية، فتتشوه هذه الأحكام في نفوس كثيرٍ من الناس، وينفر من القائمين إليها بفضل هذه الأفكار المؤسلمة.

**الأثر السابع: تعزيز الشبهات والمطاعن علىٰ أحكام الشرع:**

وربما ظن من يسلك هذه الطريقة أنه يدافع عن الإسلام، ويذب عنه الشبهات بطريقته التأويلية، فهو يسعىٰ لتأويل بعض الأحكام التي يثار عليها الشبهات، حتىٰ لا يكون ثم مطعن علىٰ الإسلام، لكن هذه الطريقة من حيث لا يشعر تؤكد هذه المطاعن وتقويها.

فحين يأتي أحدهم مثلًا إلىٰ حكم شرعي ظاهر كإباحة الشريعة لتعدد الزوجات، فيسعىٰ لتأويله دفعًا عن الشريعة تشنيع الغربيين ومن تأثر بهم، فهو يقرر أن هذا ظلم أو ليس فيه مصلحة أو فيه انتقاص للمرأة ثم ينفيه عن الإسلام، لكنه لا يتفطن أنه قد أقر بفساد مثل هذا الحكم الذي يقرره فقهاء الإسلام، وهم أعلم بالإسلام منه، فقد حمىٰ نفسه من سهام المشنعين، لكنه أدان أحكام الشرع من حيث لا يشعر.

وحين يأتي آخر إلىٰ عقوبة الرجم، فيبالغ في التشنيع عليها، وأنه يجب تنزيه الإسلام منها، وذلك حتىٰ يتخلص من إحراجات الثقافة الغربية، فهو لا يتفطن أنه قد أدان الشريعة الإسلامية، فوجود هذه العقوبة هو محل اتفاق الفقهاء كلهم، وفيه نصوص ظاهرة، وإذا كانت العقوبة بهذا السوء فقد أقر بوجود الطعن في الإسلام نفسه، فلا يزول هذا الطعن بمجرد أن يقدم رأيًا جديدًا من عنده، وسيكون من السهل علىٰ أي طاعن في الإسلام أن يلزمه بأن فهمك الخاص لا يعبر عن حقيقة الإسلام.

ويقال مثله في بقية الأحكام التي يسعىٰ إلىٰ تأويلها هربًا من تشنيع العلمانية المعاصرة، فالإقرار بوجود هذه الشناعة ثم تقديم جواب يرضيهم = ليس حلًّا، بل هو إقرار بوجود هذا الفساد والغلط في أصل الأحكام الشرعية، وهو ما يجرئ الملاحدة عليهم، ويحرك النفاق في القلوب المريضة؛ لأنها تعرف أن هذه أحكام شرعية، وتقر في نفس الوقت بوجود مثل هذه المفاسد والمطاعن فيها.

## أصناف الداعين لهذه المقولات:

عند النظر في ظاهرة التصالح مع العلمانية نجد أن هذه الظاهرة لا يتبناها اتجاه واحد، بل هي ظاهرة عامة يشترك فيها ذوو اتجاهات متباينة بل ومتناقضة، فالأفكار المؤسلمة تشيع بين أطراف عدة ليسوا علىٰ وفاقٍ فكري، فهي مقولة مشتركة تحركها منطلقات مختلفة، ويمكن أن نفصل الاتجاهات التي تتبنىٰ الأفكار المؤسلمة إلىٰ الاتجاهات التالية:

**الاتجاه الأول: العلماني المستتر.**

وذلك بأن يكون الشخص متبنيًا للفكرة العلمانية أصالة، ولا يبالي بموافقتها للشريعة، وغير مبالٍ بالالتزام بذلك، لكنه يتبنىٰ هذه المقولات مداهنة وخداعًا، وهذا الاتجاه يكثر كلما زادت المجتمعات تدينًا وتمسكًا بالإسلام.

**الاتجاه الثاني: «الإسلامي» الذي يتبنىٰ الرؤية العلمانية في الجانب السياسي.**

وذلك بأن يكون الشخص متبنيًا للتصور العلماني لكنه منتمٍ إلىٰ التصور الإسلامي، فهو يقرر ذات الأصول العلمانية في الحريات، وتحييد الدين، ونسبية الحقيقة، ووظيفة الدولة، وغير ذلك، مع تمسكه في نفس الوقت بالرؤية الإسلامية عمومًا، واستدلاله علىٰ ذلك بالنصوص الشرعية.

**الاتجاه الثالث: «الإسلامي» الذي يرفض أصل الرؤية العلمانية، ويتفق مع بعض تصوراتها.**

وذلك بأن يكون رافضًا لأصل المعنىٰ العلماني في فصل الدين عن الدولة مطلقًا، لكن قد تسرب إليه بعض الأصول والتصورات العلمانية، وإن لم يتفق مع التصور كاملًا.

ويلحق بهذا الاتجاه من يتبنىٰ المشاركة السياسية في النظم غير الإسلامية لأجل المصلحة حين يسوغ لذلك ببعض المقولات المؤسلمة التي تحدث التوافق مع النظام السياسي العلماني.

**الاتجاه الرابع: «الإسلامي» الذي لا يتصور الإشكالات واللوازم المترتبة علىٰ هذه المقولات.**

وذلك بأن يردد هذه المقولة من لا يتبنىٰ الرؤية العلمانية، ولا هو ملتزم بالعمل السياسي، لكنه لا يتفطن لإشكالاتها ولوازمها فيرىٰ أن هذا متوافق مع الشريعة، مع كونه يرفض العلمانية صراحة، ويتبنىٰ الموقف الإسلامي.

وهذا التباين الشديد في اتجاهات هذا الموضوع، والتفاوت في درجة الغلط والصواب يؤكد علىٰ ضرورة التحوط الشديد عند التعامل معها، فنحن نتعامل مع ظاهرة ثقافية نرصد المقولات ونبين آثارها ونتعقب منطلقاتها، ونرىٰ أنها مندرجة ضمن سياق معين هو تحقيق التقارب مع التصور العلماني، فهذا هو مقصود معالجتنا البحثية هنا، وأما الحكم علىٰ الأشخاص أو الجماعات بناءً علىٰ ذلك فهو شأن آخر، يتطلب النظر في حال كل شخص أو جماعة لتحديد وجه الغلط، ووزنه، ولا يسوغ أن يكون مثل هذا الموضوع العام الواسع مناطًا لإنزال الحكم علىٰ الناس؛ لأن هذا سيكون فيه إخلال عظيم بميزان العدل الواجب.

## المقارنة بين التصالح مع العلمانية، والتبني الكامل لها:

حين نبين ما في هذه الأفكار المؤسلمة من تصالح مع العلمانية، وتأويل لأحكام الشريعة بما يتوافق مع التصور العلماني، ونبين ما يترتب عليها من آثار ومفاسد، فإن من العدل والإنصاف مع بيان غلط هذا المسلك وانحرافه أن يبين أنه أقل شرًّا، وأخف ضررًا من التبني الكامل للعلمانية، فلا يجوز أن يقال إن ضررهم أشد، ولا أن ضلالهم أقوىٰ، للأسباب التالية:

**السبب الأول:** أن من يؤمن بمرجعية الوحي ويسلم بها في الجملة لا يساوىٰ بمن يرفض هذا الاحتكام أو لا يبالي به أو يعرض عنه، فمن يتبنىٰ مثل هذه المقولات هو يعلن تمسكه بالوحي، وإيمانه به، وتسليمه للشرع، لكنه أساء في الفهم أو الامتثال، فهو أحسن حالًا ممن لا يبالي بأصل الشرع ولا يرفع به رأسًا، وليس من العدل أن يساوىٰ هذا بذاك.

**السبب الثاني**: أن الغلط في التأويل ليس كالغلط في الرفض الصريح والإعراض التام، فلا يجوز أن يتساوىٰ المسلم الذي يترك بعض أحكام الشريعة متأولًا وظانًا أنه موافق للشريعة، أو أنه غير مخالفٍ لها، بمن يعلن الرفض الصريح لأحكام الشريعة، ولا يبالي بها، ولهذا كان للتأويل أثر في تنزيل الأحكام علىٰ الأشخاص.

**السبب الثالث**: أن حال هؤلاء المتأولين في بقية الأحكام الشرعية التي لا تتعلق بالمنطقة التي تتقاطع مع العلمانية يختلف عن حال الرافضين والمعرضين، فهم تصالحوا مع العلمانية في المساحة المتعلقة بالقانون الذي تدار به الدولة، وبقيت أكثر الأحكام الشرعية بلا تأويل، فموقفهم من التدين الموجود في المجتمع، ومن شعائر الدين، ومن التمسك بأحكامه لا يقارن بالرافضين، فالرافض قد يعادي بعض هذه الشعائر ويسعىٰ للتضييق عليها، وإن كان علمانيًّا محايدًا فغاية أمره أن لا يتعرض لها، بخلاف المتأول فإن تدينه بالشرع يدفعه لدعم هذه الشعائر، والتمكين لها، وتوظيف ما أمكن لتقوية وجودها في المجتمع، كما أن الموقف يختلف في التعامل مع تراث الإسلام، وتاريخه، ورموزه.

**السبب الرابع**: والتباين مع العلمانيين لا يقتصر فقط علىٰ المساحة التي لا تتعارض مع العلمانية، بل تصل إلىٰ مساحات أخرىٰ يتحفظ العلمانيون أن يراعىٰ الدين فيها، كمجال النظام العام، وهو القيم والآداب التي تعظمها الجماعة بحيث يؤدي الإخلال بها إلىٰ إضرار عام، فنظرًا لأن المتأولين عندهم تعظيم لأحكام الدين وانتماء لقيم الشرع فهو يراعي بعض القيم الدينية أو أصول الدين ضمن النظام العام، وقد يتوسع في اعتبار ذلك، وهذا أثر ظاهر من تقدير الدين والاحتكام إليه.

**السبب الخامس**: أن أفكار التأويل تتفاوت قربًا وبعدًا، فهي ليست علىٰ درجة واحدة، فبعضها أشد من بعض، فلا يمكن أن تجعل جميعًا في درجة

واحدة من دون نظرٍ إلىٰ درجة الخطأ في كل فكرة منها، كما أن درجة الغلط تتفاوت، فقد يكون الغلط من باب لوازم القول لا من القول نفسه، فيكون الاتفاق مع التصور العلماني في اللازم لا في القول نفسه، والغلط في اللوازم يثبت فساد القول، لكن لا ينسب إلىٰ الشخص لوازم قوله، فلازم القول ليس قولًا له.

والتفاوت في القرب والبعد، والتفاوت في درجة التوافق يقتضي عدم المساواة مع العلمانية، مع تفاوتهم في قربهم منها أو بعدهم عنها.

ودرجة التفاوت تفرض ضرورة عدم قولبة جميع القائلين بها في قولٍ أو حكم واحد، وهو من العدل الذي يجب العناية به، فالمقصود أننا ندرسها كظاهرة، لا أن ننزل الأحكام علىٰ طائفة أو أشخاص معينين بدون تمييز.

**السبب السادس**: ملاحظة ما في واقعنا المعاصر من متغيرات كبيرة، تفرض عدم إمكانية تحكيم الشريعة أو تطبيق كثيرٍ من أحكامها في كثيرٍ من البلدان، فهذا التأويل يتجه إلىٰ واقع فيه متغيرات ظاهرة، فيتطلب نظرًا واجتهادًا يراعىٰ مثل هذه المتغيرات وفق النظر الشرعي المعتبر، لكنه غلط فذهب إلىٰ التأويل والتحريف، فهو لم يترك أحكام الشريعة في واقع إمكان وقدرة وتيسر، وهذا لا يعني تسويغ طريقتهم ولا التهوين منها، وإنما المقصد نفي مقارنة حالهم بحال من يتبنىٰ العلمانية مطلقًا.

فهذه أسباب تؤكد أهمية الإنصاف والعدل عند نقد هذه الأفكار المؤسلمة، وألا يتوهم أن هذه الأفكار أخطر من العلمانية الصريحة، أو أن يكون الموقف من أصحابها أشد، فليس هذا من العدل، ولا من ميزان الشرع.

وإذا ظهر مثل هذا الفرق، فمن أين جاء إذن توهم أن الأفكار المؤسلمة هي أخطر من العلمانية الصريحة؟

لعلّ هذا أتىٰ بسبب النظر إلىٰ مفسدة التلبيس المصاحبة لهذه الأفكار، فالعلمانية الصريحة لا تستند إلىٰ الدين فبطلانها ظاهر، وانحرافها بيّن للناس جميعًا، بخلاف الأفكار المؤسلمة فهي تلبس علىٰ الناس دينهم، فيختلط عليهم بالحق بالباطل، فتروج بين المسلمين بسبب ذلك.

وهذه مفسدة حقيقية، وأثر ظاهر، وهو ما يوجب ضرورة البيان لهذه الأفكار، وكشف ما وقع من تلبيس، وتوضيح ما تسرب إليها من المفاهيم العلمانية الباطلة، لكن وجود مفسدة في هذه الظاهرة لا يجعلها أعظم مفسدة ولا أشد خطرًا من العلمانية الصريحة، فهذه مفسدة مهما بالغنا في ذكرها هي أقل ضررًا وأخف فسادًا من العلمانية الصريحة التي تسلخ الناس من دينهم، وترتكب من المفاسد ما يفوق مفسدة التلبيس علىٰ دين الناس في بعض الأحكام إلىٰ ترك الدين بالكلية، والشك في أصوله كلها، وتمكين كل ما يصادمه.

فمن الخطأ الشائع عند موازنة الأفكار النظر إلىٰ درجة التباسها وغموضها علىٰ الناس فقط، دون اعتبار للتفاوت في درجة الانحراف والضلال، فبموجب هذا النظر سنجعل العالم المتأوّل إذا زلَّ أضل وأشد من الكفرة والملحدين، بحجة وضوح الكفر وظهور الإلحاد، والتباس زلة العالم، وهذا بعيد عن ميزان العدل.

## الفصل الرابع
## الأفكار المحفزة لظاهرة أسلمة العلمانية

ظاهرة التصالح مع العلمانية، ومحاولة تقديم تصورات شرعية تزيل الإشكالية الدينية مع العلمانية تقوم علىٰ بيئة حاضنة تدفع إلىٰ قبول هذه الأفكار، وتحفز إلىٰ شيوعها، وتقنع النفوس بها، فهذه الأفكار المحفزة تهيئ الجو لقبول هذه الأفكار المؤسلمة، وتجعل النفس تميل إلىٰ تبنيها، وترضىٰ بطريقتها.

ويمكن أن نحدد هذه المجالات المحفزة في أربعة أفكار أساسية، هي:

**١- التفريق بين العلمانية المتطرفة والمحايدة.**

مع ما جلبته العلمانية من أثر كبير علىٰ العالم الإسلامي، ومع تأثيرها البارز، إلا أن اللافت أنها تعاني أيضًا من نفور شعبي بارز يتفاوت بحسب البلدان، وهذا النفور دفع بعض من يتبنىٰ الخطاب العلماني إلىٰ ضرورة التمييز بين المذاهب العلمانية، وأن العلمانية ليست شيئًا واحدًا، فمن العلمانية ما هي علمانية متطرفة تستحق هذا العداء والنفور، ومنها ما هي علمانية محايدة يمكن أن نتصالح معها، وهي متقاربة مع الدين، ولا تملك عداء معه.

وهذه الدعوة إلىٰ التمييز بين العلمانيات في التعامل تستند إلىٰ أمرين:

**الأمر الأول**: التعلل بأهمية العمق في فهم الأفكار والمذاهب، وأن التعامل الإسلامي المعاصر مع العلمانية قائم علىٰ قصور في فهمها، وعدم إدراكٍ

لاختلاف مدارسها، بما يوجب ضرورة إعادة النظر في الموقف من العلمانية القائم علىٰ رؤية قاصرة.

**الأمر الثاني**: أن الخصومة السابقة مع العلمانية لم تكن مع العلمانية ككل، وإنما مع العلمانية المتطرفة، فهو يرىٰ أن موقفه ثابت في رفض العلمانية، فالرفض لم يكن متجهًا إلىٰ العلمانية المحايدة، وإنما إلىٰ العلمانية المتطرفة.

حسنًا، دعونا نفحص الفرق بين العلمانية «المتطرفة» و«المحايدة» حتىٰ نكتشف ما الذي تغير فأوجب هذا النظر، وهل وقع خطأ في فهم الخلاف مع العلمانية.

**مفهوم العلمانية يمكن أن ينظر إليه علىٰ مستويين:**

**المستوىٰ الأولىٰ**: العلمانية التي تنتهك أساس الحريات والحقوق، فلا يكون للدين فيها أي حرية، ولا يبقىٰ للمسلمين فيها أي مجالٍ لإقامة دينهم، وذلك في مثل النظم السياسية التي تمنع المسلمين من إقامة شعائر الصلاة، وتضيق عليهم في الصيام، وقد يتعرضون للقتل والتعذيب والتهجير بسبب دينهم، وهذه لا شك أنها نظم متطرفة، وشديدة العداء للدين.

لكن هذا المستوىٰ من الظلم والقمع ليس مرتبطًا بالعلمانية من حيث الأصل، فهي نظم قمعية تبنت العلمانية، لكن مفهوم العلمانية يتعلق بموقف من الدين، وأما الاعتداء الجسدي علىٰ أصحاب الدين فشأن آخر، فالخلاف مع العلمانية ليس له علاقة بهذا المستوىٰ قطعًا.

**المستوىٰ الثاني**: فصل الدين عن الدولة، والخلاف في كيفية حضور الدين في الشأن العام، وهذا هو مستوىٰ الخلاف الحقيقي داخل التفكير العلماني؛ لأن العلمانية تقر حرية الضمير والاعتقاد، وتقوم علىٰ فصل الدين عن الدولة.

وهنا يقع خلاف عريض بين العلمانيين في هذين الأصلين إذا تعارضا، فتجد أن ثم اتجاهين رئيسيين:

**الأول**: من يغلب النظر إلىٰ حرية الضمير، فيكون متسامحًا مع الحرية الفردية الدينية في الشأن العام.

**الثاني**: من يغلب النظر إلىٰ فصل الدين عن الدولة، فلا يرىٰ وضع أي امتياز للدين في الشأن العام.

وثم مسائل شهيرة يجري الخلاف فيها بين الفريقين في النظم العلمانية الغربية، وذلك مثل إظهار الحجاب والرموز الدينية في الفضاء العام، وتقديم الإعانات المالية للجمعيات الدينية، ومراعاة أصحاب الدين في أعيادهم، والحصول علىٰ إعفاءات دينية من بعض القوانين الملزمة، ونحو ذلك، كالقسم علىٰ الإنجيل، أو الإشارة إلىٰ الله في الدستور، أو في النشيد الوطني.

كما أن الخلاف قد يأخذ بين الفريقين منحنىٰ آخر في بعض القضايا المثيرة للخلاف مما له أصل ديني كالإجهاض والشذوذ الجنسي، بين من يغلب الحرية أو من يراعي النظام العام، وقد يحصل في هذه القضية بالذات تبادل في الأدوار، فيتبنىٰ من يدعو إلىٰ حرية الضمير موقفًا ضد الحرية لهذه القضايا، ويتبنىٰ صاحب العلمانية المتشددة موقف الحرية، نظرًا لتأثير الجانب الديني في هذا الأمر.

ويمكن أن يعبر عن هذا الخلاف هنا فيقال هو خلاف بين علمانية متشددة أو جمهورية أو حازمة، في مقابل علمانية أخرىٰ منفتحة أو تعددية أو سلبية.

حيت تميل العلمانية المتشددة إلىٰ أن تقوم الدولة بدورٍ حازم في إبعاد الدين عن المحيط العام، وحصره في نطاقه الضيق الخاص، بينما تميل العلمانية السلبية إلىٰ ترك التعرض لحضور الدين في الشأن العام(١).

كما أن العلمانية المنفتحة ليست علىٰ درجة واحدة، ففي داخلها أيضًا نموذج استيعابي، وانفصالي(٢).

---

(١) انظر في هذا الخلاف العلماني وتطبيقاته: الاعتقاد وحرية الضمير، ماكلور وتايلور (٤١-٤٢) و(٤٧)، العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، أحمد كورو (٣٣)، دين الليبرالية، سيسيل لابورد (١٧٩-١٨٠)، و(٢٤٣).

(٢) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (٣٥).

والخلاف بين هذين النموذجين في العلمانية السلبية يتعلق ببعض القضايا الدينية التي لا تمس الإضرار بحرية الضمير، فيميل طرف إلىٰ الاستيعاب وتوسيع الحرية أكثر من الطرف الآخر.

فالخلاف متعلق بكيفية رسم الخط بين الحرية الدينية الإيجابية في حق ممارسة الدين، والحرية السلبية بأن لا تكون مضطرًا لرؤية الممارسات الدينية لأشخاص من أديان أخرىٰ[(١)].

ويمكن لبعض القضايا أن تثير إشكالًا في بعض البلدان مثل حضور الصلاة في الشوارع لضيق المساجد في فرنسا، ومنع المرأة من طلب اختيار أن يكشف عليها طبيبة في أمراض النساء في المستشفيات العمومية[(٢)].

وقد تعرضت العلمانية المتشددة لنقد مكثف من أنصار العلمانية المرنة، من عدة مداخل نقدية: فهم ينتقدون هذه الرؤية العلمانية المتطرفة بأنها تبنت تصورًا فلسفيًّا شموليًّا مكافئًا للدين، وجعلت أتباع الدين مواطنين من الدرجة الثانية، والعلمانية في نظرهم يجب أن تكون محايدة في كافة التصورات الفلسفية[(٣)].

كما أنها فلسفة تقوم علىٰ الإدماج المدني وفق هوية لا تعترف بالفروقات المتعلقة بالدين والعرق، فترىٰ أن عقد المدنية لا يقوم إلا عبر محو الاختلاف كشرط الاندماج والوئام الاجتماعي، وضرورة أن تخلو «الفضاءات العمومية» في الجمهورية من كل هوية دينية[(٤)].

فالعلمانية تقوم علىٰ المساواة في الحقوق، وحرية الضمير، وأما فصل الدين عن السياسة وحياد الدولة فهما وسيلتان لتحقيق هذه الغاية، فالغلو في

---

(١) انظر: المجتمع ما بعد العلماني، يورغن هابرماس (٥٦)، في مجلة الاستغراب، العدد ٢، ٢٠١٦م.

(٢) انظر: العلمانية المزيفة، جون بيبرو (٢٥)، و(٤٢).

(٣) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٢٧).

(٤) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٤٤-٤٥)، و(٥٠-٥١).

اعتبار الجانب الإجرائي ليكون أصلًا يضر الغاية من العلمانية، فيتمسك بحرفية فصل الدين عن الدولة بما يؤدىٰ إلىٰ انتهاك حق الأفراد[1].

كما أن القول بأن هذا من الفضاء العام أو من الفضاء الخاص لا يتفطن أن هذا التقسيم نابع من الدولة، وهي التي تحدد نطاق الفضاء العام ومحتواه[2].

وهو ما دعا بعض علماء الاجتماع المعاصرين أن يضع تعليقًا طريفًا علىٰ العلمانية المتشددة بأنها بحاجة أن تكون علمانية أكثر علمانية[3].

فالجميع إذن متفق علىٰ أصل الحرية الدينية وكفالة الدولة له، ومتفقون علىٰ حياد الدولة مع الأديان وفصل الدين عن الدولة، وإنما يقع الخلاف في المساحة المشتركة، فتتباين فيها الرؤىٰ، ويكثر فيها الجدل علىٰ المستوىٰ السياسي والفكري والشعبي.

فهنا يقال عن العلمانية التي تميل إلىٰ ترجيح كفة الحرية الدينية فتسمح لهم بإظهار رموزهم وشعائرهم، وتعفيهم من بعض القوانين التي يرونها منتهكة لحقهم في ممارسة الدين، بأنها علمانية معتدلة، أو محايدة أو متسامحة لا تملك عداء ضد الدين، ويقال العلمانية التي تضيق علىٰ حرية الدين تمسكًا بأصل الفصل بين الدين والدولة بأنها علمانية متطرفة أو حازمة، وقد يزيد تطرفها أكثر فلا يقف عند حدود المبالغة وحرفية التمسك بالفصل بين الدين والدولة، بل تميل إلىٰ فرض العلمنة علىٰ المجتمع، وتستند في ذلك إلىٰ أن مفهوم العلمنة لا يقتصر علىٰ التنظيم السياسي، بل هو ثقافة وهوية لا بد من فرضها، فيتبع ذلك تعزيز رفض الدين في المجتمع، وفرض الاندماج الديني في الفضاء العلماني.

---

(١) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٤٢).

(٢) انظر: العلمانية الفرنسية والحجاب الإسلامي، طلال أسد (١١٠) ضمن مجلة الاستغراب، العدد ٣، ٢٠١٧م.

(٣) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (١٨٦-١٨٧).

فالطرفان كلاهما لهما موقف فلسفي، ولهما موقف من الدين، إنما الخلاف في درجة هذا الموقف من الدين، فالمتطرف قد يرىٰ أن الدين هو من التفكير الخرافي الذي لا يناسب العصر، ويرىٰ أن العلمانية فلسفة حياة يجب أن تفرض علىٰ الجميع، وأن أي رؤية أخرىٰ فغير مقبولة، بخلاف الرؤية المعتدلة التي لا يلزم أن تنظر إلىٰ الدين بهذه الرؤية المحتقرة له، فقد ترىٰ أن التمسك به أمر مقبول، ومسلك سائغ لا يخالف العقل في حدود الإطار العلماني.

وربما يقال هنا: إن هذه المواقف هي متطرفة خارجة عن مفهوم العلمانية، كما لا ينسب إلىٰ العلمانية ما يقع من قتل وتعدٍ علىٰ الأموال؛ لأنها سلوكيات مخالفة لها، فهذه أيضًا سلوكيات مخالفة.

وهذا غير صحيح؛ لأن هذه متعلقة بمفهوم العلمانية نفسه، فهو خلاف في تصور العلمانية، ولهذا يقع خلاف كبير بين العلمانيين في هذه المساحات، وهو أمر يراعىٰ حتىٰ علىٰ مستوىٰ المحاكم التي هي مرجع الخلاف في حقوق الإنسان، فقد أيدت المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان في يونيو ٢٠٠٣م، الحكم في قضية طرد الطالبات اللاتي يرتدين الحجاب من الجامعات في تركيا، فقررت أن هذا حق للحكومة بسبب نظام الدولة العلماني[(١)]!

كما أيدت المحكمة الأوربية قانون فرنسا في منع النساء من الحجاب الكامل، واستندت في تأييد ذلك إلىٰ اعتبار هذا الحظر مراعاة لشروط العيش المشترك كتدابير ضرورية لمجتمع ديمقراطي[(٢)]!

**نعود بعد هذا إلىٰ سؤالنا المركزي: في أي شيء كان الخلاف مع العلمانية في التاريخ الإسلامي المعاصر؟**

في حقيقة الأمر أن الخلاف الإسلامي مع العلمانية لم يكن في الأصل في مثل هذه التفصيلات، وإنما الخلاف كان في مفهوم العلمانية نفسه بغض النظر عن

---

(١) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (٣٠٩).

(٢) انظر: نماذج من أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، محمد الميداني (٣٩-٤٤).

خلافهم في تطبيقاته، فالعلمانية تقوم علىٰ تحييد الدين في الحكم، وتجعل مرجعية السياسة والنظام لغير الوحي، وهذه مناقضة لأصل من أصول الإسلام التي لا تخفىٰ علىٰ مسلم، وهو وجوب الرجوع إلىٰ كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في الحكم: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾، فالمسلم يسلم لأمر ربه في الحكم الذي يتعلق بالعبادة، والحكم الذي يتعلق بالدماء والأعراض، وأما جعل الدين علاقة فردية فهو مفهوم غربي طارئ لا يعرفها المسلمون.

بسبب هذا نشأ الخلاف مع العلمانية، وبسبب ذلك قيل هي مناقضة للدين، وضد الدين، ورافضة للدين، وبسببه حصل النفور الكبير منها.

إذن، ما الذي تغير في العلمانية حتىٰ يوجب إعادة القراءة، وتغيير المواقف؟

في الحقيقة لم يتغير شيء مؤثر، فالعلمانية التي جرىٰ الخلاف معها سابقًا، ما تزال هي العلمانية، والحديث عن تقسيمات جديدة بين علمانية متطرفة ومحايدة، وعلمانية ضد الدين ومع الدين، وعلمانية شرقية وغربية، كلها تعبر عن تطبيقات داخل العلمانية، ولم يكن الخلاف مع العلمانية داخل هذه التطبيقات، لم يكن الخلاف مع العلمانيين أول الأمر بسبب أن العلمانية لا تسمح بتقديم إعانات مالية للجمعيات الدينية، أو لأنها لا تسمح ببناء مصلىٰ في جامعة، أو تمنع من استخدام المرافق الحكومية للأنشطة الدينية، أو لا تعطي المسلمين إجازة في عيد الفطر، ونحو ذلك، إنما الخلاف كان في أصل الحكم، فالعلمانية تقوم علىٰ إقصاء الوحي من أحقية تنظيم حياة المسلمين وشرائعهم، وترىٰ أن الدين علاقة فردية بين العبد وربه ليس له علاقة بتنظيم الشأن العام.

ولا شك أن العلمانية بالمستوىٰ الثاني كله -متطرفهم ومحايدهم- هو أحسن خيارًا للمسلمين من العلمانية التي تبيد خضراء المسلمين، ولا شك أن العلمانية المحايدة أحسن من المتطرفة، وكلما اتسع مجال الحرية للمسلمين فهو

أفضل لهم، لكن هذا شيء، وأن نقرر صحتها، أو ندعو لتطبيقها، أو نقرر عدم معارضتها للإسلام شيء آخر.

فتصور أن الخلاف مع العلمانية متعلق بالعلمانية المتطرفة، وأن العلمانية المحايدة ليست هي محل الخلاف هو محفز دافع لقبول الأفكار المؤسلمة لأنها تعرض صلحًا مع هذه العلمانية المحايدة، وتحول الخلاف التاريخي مع العلمانية إلىٰ الخلاف مع العلمانية المتطرفة.

**بين فصل الدين عن الدولة، وفصل الدين عن المجتمع:**

ومما يتصل بهذا السياق، قول بعض الناس: العلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، لا فصل الدين عن المجتمع.

وربما صيغت صياغة أخرىٰ بأن العلمانية لها جانب سياسي لا يعادي الدين، وجانب معرفي عقائدي شمولي ضد الدين.

وحقيقة هذا الكلام هو إعادة نفس المعنىٰ بأسلوب آخر، فالمقصود من هذا الكلام أن العلمانية لا تعني إزالة الدين من الحياة أو استئصاله من الوجود أو منع حضوره في المجتمع، كما لا تعني رفض الدين في كافة الجوانب، وإنما هو جانب سياسي متعلق بفصل الدين عن الدولة.

وهنا نعيد نفس الجواب السابق، فإن العلمانية التي يراد بها استئصال الدين بالكلية ليست مرتبطة بالعلمانية في الحقيقة، ولم يكن الخلاف في الأصل معها، وكذا العلمانية التي تقوم علىٰ رؤية شمولية لا تعترف بالدين، ولا تؤمن إلا بالعقل، والإنسان، هي ضد الدين قطعًا، ولا يرد في ذهن مسلم إمكانية أن يتأول لمثل هذا التصور العلماني.

وإنما الخلاف مع العلمانية التي تقدم نموذجًا سياسيًّا يحكم الدين، ويفصله عن التأثير في النظام العام، ويقوم علىٰ الفصل بين الدين والدولة، علىٰ خلافٍ بينهم في مستوىٰ هذا الفصل بين المتشدد الذي يتمسك بحياد الدولة، وضرورة ابتعاد الدين عن الفضاء العام، والمتسامح الذي يغلب حرية الضمير ولا يرىٰ في حضور الدين في الشأن العام ما ينافي أصل العلمانية.

فالخلاصة، أن التفريق بين العلمانية بين متطرفة ومحايدة علىٰ صيغها المختلفة هي فكرة محفزة لقبول الأفكار المؤسلمة؛ لأن من يعتنق هذا التصور يظن أن العداء للعلمانية مبني علىٰ فهم خاطئ لها، فيميل إلىٰ تقبل الأفكار التي تتصالح مع العلمانية المحايدة؛ لأنها لا تتعارض مع الإسلام، بينما يحمل النفور من العلمانية علىٰ معنىٰ العلمانية المتطرفة.

**وبعد بيان ذلك نختم بالإجابة عن سؤال: هل تعارض العلمانية الدين مطلقًا؟**

والجواب، أن هذا يقوم علىٰ تفسير العلمانية، ومعرفة الدين، فالعلمانية الشمولية تتصادم مع كل دين يؤمن بوجود ما يتجاوز المادة المحسوسة، وأما العلمانية السياسية فهي تتعارض مع كل دين يحمل منظومة حكم ملزمة[1].

فالعلمانية السياسية معارضة للإسلام لأنه يملك منظومة حكم، لكنها قد تتصالح مع النصرانية بحسب تصور الغربيين عن دينهم، فالغرب يعيش حالة رخاوة عقيدية متطرفة في تلقي مقولات النصرانية، فقد أنشأ أكثرهم تصورًا دينيًّا لم تقل به كتبهم ولا كنائسهم ولا أسلافهم، فلا عجب ألا يجد تعارضًا يبن التدين والتعلمن[2].

بل يذهب بعضهم إلىٰ أن العلمانية الغربية المعاصرة هي شكل من أشكال المسيحية وإن لم يكن فيها تردد إلىٰ الكنيسة أو عقائد قويمة؛ لأن المسيحية ذات هوية مرنة غير مستقرة، وليس لها هوية جوهرية ثابتة، ولهذا فهي تتغير، والناس العاديون يعيدون ابتكار المسيحية وتستوعب المسيحية المعتقدات الشعبية الجديدة، ولها صور مختلفة منذ نشأتها، وحتىٰ اليوم[3].

---

(١) انظر: العالمانية طاعون العصر، سامي عامري (٢٧١).

(٢) انظر: العالمانية (٢٧٣-٢٧٤).

(٣) انظر: تاريخ موجز للعلمانية، غرام سميث (٩٧-١٢٢).

مع التنبيه أن هذا الفصل بين العلمانية السياسية والمعرفية، أو الجزئية والشاملة، هذا الفصل للتمييز، وإلا فالعلمانية التي تقتصر علىٰ الفصل في الجانب السياسي هي قائمة علىٰ مرجعية فكرية كامنة تستند إلىٰ نزع القيم عن كافة جوانب الحياة، وليست القضية مجرد جانب إجرائي منفصل، والكثير منهم يتصور أنه يدير واقعه علىٰ وفق النموذج الجزئي لكن الممارسة العملية تتم علىٰ أساس العلمانية الشاملة، ولهذا فالفرق بين العلمانية الجزئية والشاملة أو السياسية والمعرفية هو فرق في المراحل التاريخية، فتبدأ العلمانية بسيادة العلمانية الجزئية، ثم في المراحل الأخيرة تضمر المطلقات ويهمش الإنسان وتتسع مجالات العلمنة فتظهر العلمانية الشاملة[1].

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ١٩)، و(١/ ٢٢١-٢٢٢).

### ٢- الواقع المتعسر:

من الأمور التي تحفز علىٰ قبول الأفكار المؤسلمة أو تسويغها الواقع الذي يتعذر أو يتعسر معه تحكيم الشريعة أو تطبيق كثيرٍ من أحكامها، فقد ينشأ المسلم في زمانٍ أو مكانٍ أو حالٍ لا يمكن معه تحكيم الشريعة، فيجد أن المطالبة بذلك غير ممكنة، وغير معقولة، فيرىٰ أن النظام العلماني الذي يتيح الحرية هو خيار مصلحي للمسلمين، أو هو أحسن من خيارات أخرىٰ قد تضيق علىٰ المسلمين، فيميل إلىٰ قبول أي فكرة توفق بين هذا النظام الممكن، والإسلام، ويجد في نفسه انشراحًا إلىٰ هذه الطريقة؛ لأنها تقول له: إن هذا الخيار الممكن هو الموافق للشرع أيضًا.

أو يكون في واقع يريد تخفيف مفاسد عظيمة، ويرىٰ أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل التمسك بمنظومة القيم والمبادئ الليبرالية والعلمانية.

وحين يُناقش في هذه الأفكار، ويبين له بالدليل والحجج حال هذه الأفكار مع الأحكام الشرعية يصرخ: ما هو الحل إذن؟

فالبحث عن الحل هو الدافع المضمر لتبني مثل هذه الأفكار المؤسلمة.

ولتجلية الموقف العادل من هذه المطالبة يجب التمييز بين أمرين:

**الأمر الأول**: معرفة حكم الشريعة علىٰ مستوىٰ الإيمان والاعتقاد، بأن يعلم المسلم حقيقتها، وغايتها، والأحكام المتعلقة بها.

**الأمر الثاني**: تنفيذ هذا الحكم في واقع معين.

فنحن نتحدث في الجانب الأول، وهو جانب التصورات والاعتقادات، وصاحب الأفكار المؤسلمة يتحدث معنا في نفس الجانب، فهو يقرر أن الشريعة لا تعارض في الأصل مثل هذا النظام، وكل الأفكار المؤسلمة -كما سيأتي- تقرر هذا، فهي حين تقرر أن الشريعة قد جاءت بكفالة الحريات مثلًا، تبين أن

هذا هو المنهج الشرعي ابتداءً، فهو الاعتقاد الذي كان عليه النبي ﷺ ثم خلفاؤه الراشدون من بعده، ومن معهم من الصحابة وكبار التابعين، ومن بعدهم، فهو حقيقة الإسلام نفسه.

فلا معنىٰ حينئذٍ عند إثبات بطلان هذه الطريقة، والكشف عن تأثرها بالطريقة العلمانية البعيدة عن قطعيات الشريعة أن يقال: ما الحل؟ لأن البحث ليس عن الحل في واقع معين.

ولتوضيح حالنا هنا، نضرب له مثلًا:

شخص يمتلك محلًا لبيع المواد الغذائية، ويسأل عن حكم بيع الخمور فيها، ليحصل المزيد من الأموال، أو لأن النظام يلزمه ببيعها قسرًا، فأتىٰ مجيب فقال: بيع الخمر ليس حرامًا، وإنما الحرام هو شرب الخمر، ثم شرع يستدل لهذا المعنىٰ.

فلما بين له بطلان هذا الكلام، قال: وماذا يفعل صاحب المحل الذي لا يمكن أن يوفر قوت عياله إلا بهذه الطريقة؟

هنا نقول: قد نقلت البحث إلىٰ مجال آخر، وهو مجال يحتاج إلىٰ نظر مختلف، وطريقة استدلال أخرىٰ، بينما أنت تقرر ابتداء جَواز بيع الخمر، فلا معنىٰ إذا اعترض عليك فيه أن تنقل صورة الخلاف إلىٰ جهة أخرىٰ.

فأساس الخلل في الأفكار المؤسلمة أنها تؤسس لشرعية الموقف العلماني من الأحكام الشرعية، وتبحث له عن مرجعية شرعية معتبرة، ثم تستدل علىٰ هذا الموقف عند اختناق الحوار بضرورة الواقع، وليس هذا هو محل البحث.

فالفقيه يدرك أن تطبيق الأحكام الشرعية في الواقع قد لا يتيسر في زمانٍ أو مكان أو حال، وإذا لم يمكن ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ والواجب علىٰ المسلمين حينها ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾، ولن يحاسب الله أحدًا علىٰ واجبٍ

لا يقدر عليه، لكنه سيحاسب علىٰ ما يقدر عليه من الاعتقاد الصحيح، والتحريف لأحكام الشريعة.

فواقعنا المعاصر قد احتفت به أمور كثيرة تحول دون تحكيم الشريعة أو كثيرٍ من أحكامها، وهو أمر يجب مراعاته، ومن لا يلتفت إليه مطلقًا فهو مقصر في فهم الشريعة، بل وسيضر تحكيم الشريعة نفسها، والواجب أن تكون شدة الواقع وعسر تطبيق أحكام الشرع دافعًا للبحث عن سبل تحقيق ما يمكن من المصالح، وتخفيف ما يمكن من المفاسد، والحفاظ علىٰ ما يمكن مما هو مطبق منها، لا أن يكون سببًا لتغير الاعتقاد، وإفساد بصيرة المسلم.

فيمكن أن يقرر مثلًا: جواز التصويت علىٰ أحكام الشريعة أو بعضها، أو التصويت علىٰ دستورٍ يطبق الشريعة لأن هذا هو الطريق الممكن لتحكيم الشريعة، أو لأنه طريق أصلح لمنع ما هو ضرر علىٰ المسلمين، فمن يتجه إلىٰ هذه الطريقة فهو يفكر في الاجتهاد في واقعٍ، حتىٰ ولو أخطأ فيه، فغلطه متعلق في اجتهاد عملي، بخلاف من يقرر ابتداءً أن خيار الناس وتصويتهم لا بد منه شرعًا حتىٰ تحكم الشريعة، وأن أي طريق لا يسلك ذلك فهو إكراه في الدين، ومخالفة لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، فهو خطأ علىٰ الشرع، وتحريف للدين.

ومشكلة هذا الخلط بين (حاجة الواقع) و(التصور الصحيح) أنه يشوه التصورات، ولا يصلح الواقع، فهو يحرف الشريعة، ويؤسلم العلمانية، ويتأول الأحكام، ويقبل المحرمات، بدعوىٰ أن هذا ما يحتاجه الواقع، وحقيقة الأمر أن الواقع لم يتحقق منه شيء مما أراد، بل الذي حصل هو إفساد التصورات الشرعية، وإدخال اللبس علىٰ الناس في دينهم، والكلام في دين الله بلا علم.

فضغط الواقع المعاصر كان مؤثرًا في شيوع القبول بمثل هذه الأفكار المؤسلمة؛ لأنها تصبغ الشرعية علىٰ ما هو قائم، فهو محفز عنيف لقبول هذه الأفكار.

والواجب علىٰ المسلم أن يحفظ اعتقاده بأصول الشريعة من العبث بسبب ضغط الواقع، ويجب في نفس الوقت ملاحظة الواقع فلا يطالب بتطبيق الأحكام الشرعية من غير مراعاة لاجتماع شروط القدرة والإمكان، أو تحقق المصالح وانتفاء المفاسد، وإنما يجب النظر التفصيلي الدقيق في الواقع للوصول إلىٰ الاجتهاد في كيفية التعامل معه، وتنزيل الأحكام فيه، والموازنة بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وهو مسلك اجتهادي آخر، وهو قابل للاختلاف السائغ، والخطأ غير السائغ فيه أهون من تغيير اعتقاد المسلم في الإسلام وأحكامه ليكون متوافقًا مع هذا الواقع.

ولهذا فالمسلك الصحيح في الجواب عن سؤال ماذا نفعل؟ وما هي الطريقة الصحيحة في التعامل مع واقعٍ معين، هو في النظر المصلحي، وليس في تغيير الأصول والأحكام الشرعية لتكون موافقة لهذا الواقع.

والنظر المصلحي يتطلب الاجتهاد الفقهي من المؤهلين، وهو أمر أصعب وأدق، بخلاف الأفكار المؤسلمة، فهي طريقة سهلة في التعامل مع الواقع، ولهذا يلجأ إليها كثير من الناس لقصور إدراكهم عن فقه باب المصالح، ومعرفة ما يحتمله هذا الباب وما لا يحتمله.

## قصة تجارب التحولات المتكررة:

والالتفات إلىٰ ضغط الواقع ثم تبني المقولات العلمانية بعد ذلك بعد أسلمتها هي تجربة متكررة كثيرًا في عصرنا.

يفكر أشخاص أو جماعات في المشاركة السياسية في بلدٍ ما بحثًا عن مصالح ومكاسب مهمة، وهذه المشاركة تفرض عليهم قبول القيم الليبرالية والعلمانية السائدة؛ لأن قبول هذه المفاهيم يسهل مشاركتهم، ويقوي حضورهم، ويخفف من عداء الآخرين لهم، فيتبنون المواقف المبنية علىٰ هذه القيم كالمساواة

والحرية والتعددية والمواطنة وفق مفهومها الليبرالي، ويرون أن هذا أمر لا مناص منه، وبعد ذلك يعودون إلىٰ البحث عن أي تأويلات توفق بين هذا الموقف، والمرجعية الشرعية التي كانوا يستندون إليها من قبل.

فالموقف لم يكن قراءة في الدليل الشرعي، أو تأملًا في النصوص أو التاريخ، وإنما هو تفاعل مع واقع الدولة المعاصرة، والتي قد يتعسر فيها تحكيم الشريعة، ويحكم فيها بقيم العلمانية والليبرالية، ثم أعيدت مراجعة المقررات الشرعية علىٰ ضوء هذه التجربة.

هذه هي قصة المشهد المتكررة، فالتماهي مع المشاركة السياسية، وملاحقة مجرياتها، من دون وعي بالنتائج، يؤدي لا محالة إلىٰ هذه النتيجة، واستنادًا إلىٰ هذا رأىٰ بعض المعاصرين أنه لا يمكن تحكيم الإسلام في الدولة الحديثة بناءً علىٰ هذا المعطىٰ، فهو لا يقرر منع إمكانية إقامة الحكم لسبب متعلق بذات الدولة، بل لأن هذه الدولة محكومة بقيم العلمانية والليبرالية، والتي تحميها سلطة الدولة، فأي مشاركة بهدف إقامة الشريعة فهو غير ممكن، وسيؤول بصاحبه لتقبل هذه العلمنة، ثم البحث بعد ذلك عن أسلمتها.

وهذا ما دعا بعض الباحثين إلىٰ التنبيه إلىٰ الدور المهم الذي يلعبه مشاركة الإسلاميين في النظام السياسي، وأن هذه المشاركة هي التي ستوجد البيئة المناسبة للعلمانية في العالم الإسلامي، وستوسع قاعدتها الشعبية، كما ستؤثر في أفكار الإسلاميين أنفسهم، وأن بعض التجارب نجحت مع تبنيها للخيار العلماني بسبب تصالحها مع محيطها الإسلامي، بخلاف التجارب التي أعلنت الصدام مع الهوية الإسلامية[(١)].

ليس هذا من قبيل التحولات المحمودة أو الاستجابة الإيجابية للواقع؛ لأن هذه نتيجة معلومة مسبقة، فهي تجربة متكررة معروفة، ومدركة بعقل الإنسان،

---

(١) انظر: الإسلام والعلمانية والليبرالية الإسلامية (٢٨٨)، و(٣١٢).

فالواجب أن يبحث عن كيفية التفاعل معها بوعي مع المحافظة علىٰ المبادئ، لا أن تتحول المبادئ، وتذوب في غيرها فلا يبقىٰ بسبب التفاعل مع الواقع إلا شخوص القائمين وأسماءهم!

فلا ينبغي أن يجنح إلىٰ خطاب الأسلمة للعلمانية لأنه مفيد في الجانب السياسي الواقعي، فنحن نتفق معهم أنه قد يكون مفيدًا، لكنه خاطئ، وتحريف للشرع، فليس كل ما يكون مفيدًا هو مقبول أو مشروع.

نعود مرة أخرىٰ إلىٰ السؤال الأساسي في هذا الواقع: ما الحل؟

فإشكال الواقع حقيقي، وإدراك ما فيه من تحديات أمر متفق عليه، وما ننكره هو أن يكون سببًا للتحريف، ومنتجًا للعلمنة، والحل هو في الاجتهاد المصلحي، الذي يسعىٰ لتحقيق ما يمكن من مصالح، ودفع ما يمكن من المفاسد، من دون تحريفٍ لأحكام، أو عبثٍ بأصول، وهذا الاجتهاد يختلف بحسب الأحوال والبلدان، فليس له صورة واحدة.

والفرق بين هذا الاجتهاد المعتبر، والتحريف المنكر يظهر في الآثار التالية:

١- أن التحريف يتجه إلىٰ ذات الأحكام والنصوص فيحرفها حتىٰ تكون متوافقة مع الواقع، بينما الاجتهاد يتعامل مع واقعٍ معين بحسب الممكن، ويدفع بالإصلاح قدر المستطاع، دون أن يحرف دلائل النصوص، ومواقع الأحكام.

فالاجتهاد هو الموقف العقلاني الموضوعي في التعامل مع الواقع، فصعوبة هذا الواقع تقتضي النظر في كيفية التعامل معه، لا في تغيير الأحكام والتصورات من أجله، فمن يغير أصول الأحكام لأجل الواقع يتخذ موقفًا غير موضوعي بسبب هذا المحفز الخارجي.

فكلا المسلكين يراعيان الواقع، ويقدران المصالح، لكن الاجتهاد المعاصر صادق مع الناس، لا يجاملهم في الحق فيلبس عليهم دينهم، فإذا لم يتيسر تطبيق

بعض أحكام الشرع لانتشار الفساد وضعف الدين في زمانٍ أو مكانٍ ما، فلا يغير أحكام الدين حتىٰ تكون متوافقة مع أهواء الناس، وإنما يبين للناس أن عدم تطبيق بعض الأحكام هو راجع لضعف الناس أو فسادهم أو تفرقهم، حتىٰ يكون هذا دافعًا لإصلاح الواقع، لا أن تصاغ التصورات وفق هذا الواقع.

٢- أن الاجتهاد يحقق التوافق والانسجام بين الأصول والتطبيقات المعاصرة، فهو يراعي الواقع ويحفظ الأصول في نفس الوقت، بخلاف التحريف الذي يغير التصورات لتكون علىٰ وفق الواقع، وشتان ما بين المسلكين.

فالواقع يفرض الاجتهاد المعتبر الذي يتوافق مع الأصول الشرعية، ويكون منسجمًا مع المسالك الفقهية المعروفة في النظر، بخلاف التحريف الذي يختط مسلكًا لا يمكن الأخذ به إلا بعد إحداث قطيعة مع النظر الفقهي، وانبتات عن المدارس الاجتهادية المعتبرة.

٣- أن الاجتهاد المعتبر يراعي اختلاف الأحوال، فما يكون متعسرًا في بلدٍ قد لا يكون كذلك في بلدان أخرىٰ، فأحوال البلدان والأزمنة تختلف، فيكون اجتهاده مراعيًا بدقة لكل ذلك، بخلاف التحريف فهو لأجل مراعاة حال وضع معين يقدم حكمًا متغيرًا لكل الناس في كل مكان، وقد لا يكون لدىٰ بلدان أخرىٰ ما لاحظه في بلده من مصالح ومفاسد، بل قد يكون ما يريده هو الممتنع في تلك البلدان.

فحين يقرر بعضهم مثلًا أن الشريعة جاءت بكفالة الحريات مطلقًا، ويكون في بلدٍ قد شاع فيه التبرج الفاحش والتعري، فينطلق بسبب ضغط هذا الواقع في تقرير أن النظام لا يتدخل في هذه القضايا مطلقًا، وأن هذا من الإكراه في الدين.

فقد يقول هذا الكلام في بلدٍ لا يمكن فيه إصلاح الحال، لكن هذه الحال ليس موجودًا في بلدان أخرىٰ علىٰ تفاوت بينها في الحدود، فهو بسبب إغراقه في ملاحظة الواقع حرف الحكم الشرعي أولًا، ثم ساهم في إفساد الواقع الصالح في بلدان أخرىٰ.

٤- أن الاجتهاد المعتبر يلاحظ حاجة الواقع فعلًا، وهل ثم ضرورات أو حاجات حقيقية أم لا، فلأنه ينطلق من ملاحظة الواقع فإدراكه لها في الحقيقة أدق وأعمق، بخلاف خطاب التحريف، فهو في الحقيقة قد اضطربت تصوراته، ولهذا يمكن أن يغير التصور في واقع لا ضرورة فيه أصلًا، بل قد يطالب بما يخالف الشريعة في بيئة لم تعتد علىٰ هذه المخالفة.

من ذلك أن بعض المعاصرين أثار فكرة أنه ليس كل محرم شرعًا مجرم قانونًا ليستدل بذلك علىٰ عدم تجريم من يفطر في نهار رمضان، وقرر هذا الكلام تعليقًا علىٰ واقعة إفطار في نهار رمضان في بلدٍ يجرم هذا الإفطار قانونًا!

فإشكالية التحريف أنه يكسر الأساس النفسي للمسلم فيكون قابلًا لأي واقع منحرف ولو لم يكن ثم حاجة حقيقية له، بل قد يكون هو الأداة التي توجد هذا الواقع المنحرف.

فالاجتهاد هو نظر واعٍ يتعامل مع الواقع نفسه وجودًا وعدمًا، وفق مصالحه ومفاسده وإمكانياته، ولا يقلب الأمور فيغرق في تحريف التصورات، ثم يغلق عينه عن الواقع.

٥- أن الاجتهاد المعتبر يلاحظ الأحوال كلها، فلا يغرق في ملاحظة حالة معينة فقط، بخلاف خطاب التحريف، فهو لحاجته إلىٰ المشاركة السياسية يعيد صياغة الأحكام كلها علىٰ وفق هذه الحاجة، ويشيعها في العموم، ويربي الناس عليها.

وهذا ليس من العقل في شيء، فإذا كان ثم حاجة في جانبٍ معين فليقتصر عليها، ولا يوسع إلىٰ مجالات لا علاقة لها بهذه الحاجة.

فالذي يقول أنا بحاجة أن أشارك في نظام غير إسلامي لمصالح مهمة، حين ينطلق من خطاب أسلمة للعلمانية، فإنه يربي الناس علىٰ فكر متصالحٍ مع العلمانية، ويحسنه في أنظار عموم الناس ممن لا علاقة لهم بمقصده الذي يريد،

فهو يفسد كل شيء لأجل ملاحظته لتحقيق مصلحة معينة، ويسمم مفاهيم الناس ويفسد سلوكياتهم وتصوراتهم لأن لديه مفسدة يريد إيقافها! بخلاف النظر الاجتهادي الذي يكون واعيًا بهذا الإشكال، فيعرف حدود ما يحتاج إليه.

ولهذا فجزء كبير من ظاهرة الأسلمة منشغل بالتحريف والتأويل، وليس ذلك ناتجًا عن احتكاك بواقع، أو بحثٍ عن مصلحة أو دفع مفسدة في بلد أو حال، أو مشاركة في إصلاح، فهو يستند إليها ويتعلل بها، ويكون دوره بعد ذلك إشاعة هذه المفاهيم بين المسلمين، وتحريف أحكام دينهم، والتلبيس عليهم، بلا أي ضرورة ولا حاجة ولا واقع متعسر يفرض ذلك، وإنما بسبب أنه اقتنع بما هو عليه فرأىٰ أنه الحق.

٦- أن هذا الاجتهاد هو الذي يظهر تميز التصور الشرعي، ويظهر ما يختص به، ويجعل له رؤيته الذاتية، بخلاف خطاب التحريف فهو يتبنىٰ المنظومة العلمانية، ويقتصر دوره علىٰ البحث عن أدلة علىٰ مشروعيتها في الإسلام، وليس في هذا ما يظهر أي اختصاص أو تميز، بل هو استنساخ كامل للتجربة الحداثية الغربية.

ولهذا كان أصحاب هذا الخطاب المؤسلم محل سخرية وتندر من العلمانيين؛ لأنهم يرونهم يتبنون المبادئ العلمانية والقيم الليبرالية بالكامل، بل وبنفس المصطلحات المتداولة، ثم ينسبونها إلىٰ الشريعة الإسلامية.

هذه بعض الآثار التي توضح الفرق بين النظر الاجتهادي المعتبر، والتحريف المنكر، وأن الفرق بين المسلكين كبير جدًّا، والآثار المترتبة علىٰ الطريقتين ظاهرة، ولا شك أن طريق الاجتهاد صعب، والتحديات فيه كبيرة، بخلاف مسلك التحريف فهو في الحقيقة طريق سهل، ومسلك كسول، ولو توهم فيه التجديد والإبداع.

وهذا الاجتهاد يحتاج في عصرنا إلىٰ التواصل التراكمي، يُبنىٰ بعضه علىٰ بعض، ولا يستحدث لكل قضية اجتهاد مستأنف منفصل من جديد، وإنما يجب أن يكون ثم استفادة حقيقية ظاهرة من التجارب والخبرات، وتكون الرؤىٰ مبنية علىٰ رؤىٰ مفصلة تلاحظ ذلك كله.

فإذا جاء سؤال ما الموقف الأصح في التعامل مع المشاركة السياسية في واقع دولة علمانية.

فنحن بين عدة اتجاهات مختلفة:

من يرىٰ الابتعاد عن أي عمل سياسي مطلقًا، والاقتصار علىٰ الجوانب التربوية والدعوية ونحوها.

أو من يرىٰ العمل في بعض الجوانب السياسية دون بعض.

أو من يرىٰ المشاركة السياسية الكاملة.

فالمقصود هنا ليس ترجيح أي خيار منها، وقد يختلف بحسب البلدان، وإنما المقصد من هذا كله هو ضرورة صيانة المفاهيم والتصورات الشرعية من التحريف، وأن المسار المقبول في ذلك هو الاجتهاد المصلحي، ولا يعني هذا أن كل نظر مصلحي مقبول، وإنما هو الطريق الصحيح للتعامل مع هذه القضية.

وهذا التعامل مع الواقع القائم علىٰ التمييز بين التعامل المصلحي، والحفاظ علىٰ التصورات هو مسلك ظاهر في عصرنا، حتىٰ شهد بعض الباحثين الغربيين أن (معظم العلماء المسلمين قبلوا التغييرات الغربية علىٰ أساس كونها ضرورة، ولكنهم رفضوا إضفاء شرعية علىٰ تلك التغييرات كي يظل القانون/ الفقه الإسلامي حتىٰ وإن كان إيمانًا لا واقعًا قانونيًّا معيار الأعمال الصالحة في حياة المسلمين)[١].

---

(١) الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة (١٥).

وهذا الاجتهاد المصلحي يضعفه في عصرنا مسلكان:

**المسلك الأول**: تحريف التصورات، بجعل الواقع هو الشرع، وهي طريقة الأفكار المؤسلمة، فهي طريق سهل يسد الباب أمام الاجتهاد الحقيقي.

**المسلك الثاني**: التضييق علىٰ الاجتهاد، أو تعطيله تمسكًا بالأصل، فيرىٰ أن الحكم الشرعي هو في التطبيق المثالي للأحكام الشرعية، ولا يلتفت إلىٰ أثر المتغيرات المعتبرة كالضرورة أو الحاجة أو المصلحة أو القدرة، أو يقصر في النظر الاجتهادي فيها.

فهما مسلكان متضادان، ويتعاضدان علىٰ إضعاف المسلك الاجتهادي الصحيح في التعامل مع هذا الواقع المتعسر.

**٣- حياد الدولة الليبرالية المعاصرة:**

من التصورات الشائعة الرائجة تقديم حرية النظام الذي يقوم علىٰ العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة، وتلتزم بالليبرالية[١] علىٰ أنها «حرية محايدة» لا تتخذ موقفًا ضد أحد، وإنما تتيح الحرية للجميع، فهو موقف محايد يعتمد علىٰ الأمور المشتركة بين الناس، ولا يفرض رؤية معينة للخير علىٰ أي أحد لا يرتضي ذلك.

وأما المسلم الذي يدعو إلىٰ تحكيم الوحي فهو يدعو إلىٰ رؤية معينة للحق، ليست من الأمور المشتركة بين جميع الناس، فمن العدل أن يكون الحكم قائمًا علىٰ تصور مشترك بين الناس جميعًا.

وهذا المعنىٰ الحيادي في الحكم، والأصل المشترك المحقق للعدالة يؤثر في كثيرٍ من الناس للميل نحو قبول هذا النموذج، ومحاولة التوفيق بينه وبين الإسلام.

والحق أن هذا من قبيل التسويق للمفهوم الليبرالي والدعاية للمنهج العلماني وليس معبرًا عن حقيقة النظام الليبرالي في الواقع، ويتبين ذلك بإبراز عدة جوانب يقوم عليها النظام الليبرالي تكشف عن كثافة الوهم في هذه الدعوىٰ:

**الجانب الأول: رفض الدين، والابتعاد عنه.**

إن الأصل المشترك المزعوم هنا مبني في الأساس علىٰ رفض الدين، فهو يرفض الاحتكام إلىٰ الدين مطلقًا، ويريد البحث عن خيار آخر غير الدين، فهو يقرر البحث عن الأمور المشتركة بعيدًا عن الدين.

---

(١) يحسن التنبيه إلىٰ أن البحث هنا وفي غيره من مباحث الكتاب يراوح بين مصطلحي الليبرالية والعلمانية، ويستعملها في سياق واحد؛ لأن المقصود هو النظام الذي يفصل الدين عن الدولة، ويلتزم بالحرية الليبرالية.

وهذا في الحقيقة ليس من الأمور المحايدة، بل هي رؤية فكرية، مبنية علىٰ فلسفة في النظر إلىٰ الكون والحياة بعيدًا عن الدين، فهي ترىٰ في الوحي أنه غير صالح لحكم البشر من حيث هو، إما لأنها تشك أو تنكر وجود الله، أو تشك في استحقاقه للأمر والطاعة، أو تشك في إمكانية الوصول إلىٰ أوامرٍ أو نواه مستندة إليه، وبناءً علىٰ هذه الأصول العقدية ترىٰ أن الاحتكام إلىٰ الوحي مع كل هذا هو إحالة إلىٰ مجهول، واحتكام إلىٰ مصدر مختلف فيه، ومثير للخلافات والنزاعات، وبسبب ذلك ترىٰ أنه لا يمكن أن يتحقق بذلك عدل، وليس من شرط الحياة الخيرة أن يرجع إليه، وأن هذه هي خلاصة التجارب التاريخية الطويلة لحكم الدين.

فالحاصل أنك لست أمام تصور محايد، بل هو تصور يحيد الدين، ويجتمع علىٰ إبعاده بناءً علىٰ موقف رافضٍ له.

فحقيقة هذه الدعوىٰ أنها تطالب المسلم أن يترك إيمانه بمرجعية الوحي، ويتخلىٰ عن دينه، ويحمل ذات التصورات التي يحملونها عن الدين، ويتشرب ذات الشكوك والمواقف المرتابة منه، بل وأن يحمل في نفسه ذات النفور الذي تشكل في وعيهم من التجربة التاريخية، ليتوصل بعد ذلك إلىٰ رؤية محايدة عادلة!

فالجانب الأول يقرر أن الحياد مبني أساسًا علىٰ موقف عقدي من الدين، يجب أن تعتنقه قبل أن تدخل في مرحلة البحث عن الجوانب المشتركة.

وهذا الموقف مبني علىٰ تجربة تاريخية عاشتها الأمم الأوربية خلال تاريخها الفكري، ترتب عليه الاعتقاد بضرورة التفكير في الشأن السياسي بعيدًا عن الدين، وهو أمر حديث نسبيًا، وإلا فإنه حتىٰ القرن السابع عشر الميلادي: (كانت المعتقدات الدينية جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية، كما كان من المستحيل فصل الدين عن ممارسة السلطة السياسية، وعالم التمويل الدولي، وإنجازات الفن والتعليم)[١].

(١) عصر النهضة، جيري بروتون (٦٨).

وبعد الحروب الدينية: (تصدىٰ فلاسفة بداية الحداثة وفلاسفة التنوير لسؤال كيفية تأمين الشرعية السياسية في المجتمعات التي قسمها الصراع الديني بشكل عنيف، كان جوابهم، بإيجاز، هو: «إخراج الله من السياسة»؛ أي إن الدول ليس عليها أن تفرض أيًّا من المفاهيم المتعددة للعقيدة الحق علىٰ المواطنين، ويجب أن تستمد شرعيتها من مجموعة من الأفكار المشتركة الأقل جدلية، إن هذا هو الحدس الأساس الواقع في جذر النظريات الحديثة للعقل العمومي وحيادية الدولة تجاه الخير)[١].

فموقف الحياد هو في الحقيقة نابع من تجربة تاريخية أثمرت لأسباب عديدة ضرورة تجاوز الدين، والسعي لبناء منظومة طبيعية جديدة بديلة، وقد كان لهذه التجارب المرّة أثر في قبول الناس التدريجي لتجاوز الدين لصالح المواطنة المشتركة[٢].

جاءت حينئذٍ نظرية العقد الاجتماعي بهدف الاستقلال عن سلطة اللاهوت، وغدت الأمة هي الدين المدني الجديد للدول بعيدًا عن الولاء الديني[٣].

إذن، بسبب هذه التجربة كان لا بد من البحث بعيدًا عن الدين، واستخراج القواعد بطريقة أخرىٰ، فالحياد مبني علىٰ هذا الموقف الصارم: (ذلك لأن ديمقراطية المحدثين تكمن بالضبط في هذا الاقتلاع المنهجي من قبضة المقدس، إنها وليدة الخروج من الدين، إن عملية توليدها تنبع منه، ما يميزها في جوهرها وفي تعبيرها بالنسبة لسابقتها القديمة، هو هذا المنبع الذي يشكل مصدرها)[٤].

---

(١) دين الليبرالية، سيسيل لابورد (١٥٩)، وانظر: آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس (٢٩٦).

(٢) انظر: مفهوم السياسيّ، كارل شميت (١٤٧-١٤٨)، تكوين الدولة، روبرت ماكيفر (٢٢٩).

(٣) انظر: تطور الفكر السياسي، جورج سباين (٥٦٨/٣)، عصر الإمبراطورية، إريك هوبزباوم (٢٩١).

(٤) نشأة الديمقراطية، مارسيل غوشيه (ص١٩).

بل وحتىٰ لو كان الدين يوصل إلىٰ نفس المبادئ فلا بد من تغيير الطريق والوصول إليها من طريق آخر: (فالعلمنة تضطرنا إلىٰ البحث عن مبادئ معينة لتنظيم المجتمع لا تقوم علىٰ فهم فلسفي أو أخلاقي لشؤونه، حتىٰ ولو كانت متفقة مع هذا الفهم)[1].

ثم هذا النظام يفترض مسبقًا شرعية الدولة بعيدًا عن أي التأثير الديني، بل هي التي تحدد ما الذي يدخل في المجال العام، وما الذي يدخل في المجال الخاص، وهي التي تضع حدود العدالة[2].

كما أنها تعني أن: (الخروج من الدين هو في المحصلة الانتقال إلىٰ عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تعنىٰ بتحديدهما)[3].

فهي دولة لا تبالي بالدين، ولا بغايات الوجود التي نراها هي أصل الأصول: ف: (إن الدولة العلمانية التي تبدو «غير مكترثة» بموضوع غايات الوجود البشري إنما هي تقر بسيادة الفرد في اختيار المعتقد الذي يناسب ضميره)[4].

فتحييد الدين أثر في النظرة إلىٰ العالم، فإن الكون الذي ترسمه هو مكان خالٍ عن أي معنىٰ كامنٍ فيه، فهو عالم بلا نظام أخلاقي موضوعي، وبناءً عليه فإن مبادئ العدالة تكون مفتوحة أمام تصورات البشر، ويقع علىٰ الذوات البشرية إيجاد معنىٰ خاصٍ بها[5].

---

(١) ما هي الديمقراطية، آلان توران (٥٠).

(٢) انظر: دين الليبرالية (١٤٨-١٤٩)، وانظر: (٢١٦)، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (٢/ ٧٣-٨١).

(٣) الدين في الديمقراطية، مارسيل غوشيه (٢٧).

(٤) العلمانية وحرية الضمير، جوسلين ماكلور، وتشارلز تايلور (٣٥).

(٥) انظر: الليبرالية وحدود العدالة، مايكل ساندل (٢٨٦-٢٨٨).

فالجانب الأول الكاشف عن وهم حياد الدولة يوضح أن المشترك الذي يقوم عليه هذا الحياد هو الابتعاد عن سلطة الدين، والبحث عن مشتركات إنسانية من خارجه، فهي فلسفة مبنية علىٰ رؤية اعتقادية للدين، ولأثره، فحيادية بمثل هذا المعنىٰ لا يمكن أن تكون حيادية محضة، أو حيادية متعلقة بالإجراءات، فهي حيادية ترسخ تصورًا محادًا للدين، وترسم منهجًا متكاملًا في إضعافه، واستبداله بغيره، لتكون حياة المسلم، وعلاقاته بالآخرين، وحقوقه وواجباته تيسير بعيدًا عن دينه.

وحقيقة هذا الإبعاد هو أنهم استبدلوا مرجعية الدين بمرجعية أخرىٰ، وذات المفاهيم والقيم التي كانت حاكمة في الدين بقيت كما هي بعد أن انتزعت من الدين وارتبطت بالدولة، فهي مفاهيم لاهوتية معلمنة[1].

ولهذا أصبح يطلق علىٰ الليبرالية أنها دين؛ لأنها تحكم برؤية ميتافيزيقية وبرؤية جوهرية منافسة، لكنها لا تريد أن تعترف بالتزاماتها المتنازع فيها[2].

كما يطلق علىٰ العلمانية أنها رؤية دينية؛ لأنها رؤية شاملة تحتوي علىٰ مقولات عن وضع الإنسان في الكون، وعن مستقبله ليست مبنية علىٰ رؤية علمية تجريبية، وإنما هي مقولات ميتافيزيقية لاهوتية، وفي هذا الدين العلماني يصنع

---

(١) هذه مقولة كارل سميث الشهيرة، انظر كتبه: مفهوم السياسيّ (٩٣)، واللاهوت السياسي (٤٩)، وانظر: التاريخ الفكري لليبرالية، بيير مانن (٣٢)، تاريخ موجز للعلمانية، غرام شميت (٢٩-٣٠)، دين الليبرالية (١٧٣)، بالإضافة إلىٰ سردية المفاهيم الدينية المعلمنة، فثم اتجاه يرىٰ أنه نتاج العقل في مقابل الخرافة، واتجاه يرىٰ أنه اتجاه حديث يتعلق بإثبات ذاتٍ تمتلك شرعيتها بطريقتها الخاصة، انظر في هذه الاتجاهات مع المناقشة: الجذور اللاهوتية للحداثة، مايكل جيلسبي (٢٣-٢٨).

(٢) انظر: دين الليبرالية (٤٠).

الإنسان نفسه أو يخلقها، وأصبحت القدرة علىٰ الخلق التي هي من صفات الله أصبحت من صفات الإنسان ومنه ظهرت فكرة التقدم[١].

وسواءً صح إطلاق الدين علىٰ الليبرالية والعلمانية أم لا[٢]، فالمستفاد من هذا هو قوة تأثير العلمانية والليبرالية وما فيها من كليات ومطلقات يجعلها متشابهة مع ما يعتقده المؤمن في دينه، علىٰ اختلاف ما بينهما في الجوهر، فهذا الجانب يثبت أن الليبرالية تفرض رؤية بديلة عن الدين، وليس هذا من الحياد في شيء.

واللافت هو الحجة التي يستندون إليها في تسويغ ذلك، وذلك أننا لا ندري عن الله، ولا من يمثل الله في الأرض، ولا من يكون الحق معه، ونحو هذا مما يرون أنه ذريعة للتفكير بعيدًا عن الدين، وهذا في الحقيقة من قبيل الاستناد إلىٰ الجهل، فإذا كنت لا تدري عن الحق فالواجب أن تبحث عنه، لا أن تلغي كل الأجوبة الممكنة، أو أثبت أنها أجوبة خاطئة، وأما الإعراض عنها لعدم معرفة الجواب فهو اتباع لدليل الجهل.

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (١/ ١٠١-١٠٢).

(٢) في الفكر الغربي خلاف في مفهوم الدين بين رؤيتين، هما: الرؤية الوضعية، والرؤية الوظيفية، فالوضعية تحصر الدين في العقائد والممارسات التي تدور حول شيء يشبه الآلهة، وبالنسبة إلىٰ هذه الرؤية فالدين يختلف عن الظواهر العلمانية في المحتوىٰ أو جوهر الاعتقاد.
وأما الرؤية الوظيفية فإنها توسع تعريف الدين ليشمل الأيديولوجيات والممارسات كالماركسية والقومية والتي لا ينظر إليها عادة علىٰ أنها أديان، فهي لا تنظر إلىٰ المحتوىٰ بل إلىٰ الوظائف التي تمارسها في سياقات متعددة حيث تقدم بنية شاملة للمعنىٰ في الحياة الاجتماعية اليومية، انظر: أسطورة العنف الديني (٨٩-٩٣)، و(١٦١-١٩٢).
فمفهوم الدين قد جرىٰ تضييقه ليحصره في مجالات، وثم توسع ليلغي عنه فكرة الإله والخالق، ولا مانع من أن يصطلح علىٰ تسمية مثل ذلك أديانًا، لكن معهود الناس، ولغة العرب لا تفهم من الدين إلا ما كان اعتقادًا بإله موجود مهيمن علىٰ شؤون الناس، يدين له المرء ويخضع له بالرهبة والرغبة، انظر: الدين، محمد دراز (٦٩-٧٥).
مع ملاحظة أن مفهوم الدين يتأثر بالاصطلاح عند المتخصصين أو عند استعمال عموم الناس، فهم الذي يطلقون الدين علىٰ ما يرونه كذلك. انظر: الدين الأسس، مالوري ناي (٣٨-٤١).

فترديد مثل هذه العبارات (لا ندري عن الله) أو (ماذا يريد الله) أو (لا نقطع بمراده الله) كل هذا استدلال بالجهل، فالواجب أن يزيل الجهل عن نفسه، فيبحث في إثبات وجود الله أو يقرر نفيه، فإن أثبته لزمه أن يتبع وحيه، وإن نفاه فيجب أن يبرهن عليه، وأن يلتزم بآثار هذا النفي، لا أن يجمّد أصل البحث، ويعرض عنه، ويحطم كل الأسس بسبب جهله بذلك.

**الجانب الثاني: التأثير علىٰ الدين نفسه.**

فالأمر لا يقتصر علىٰ مجرد إبعاد الدين، بحيث تصاغ الحياة وفق فلسفة فكرية مضادة، بل وهذه الفلسفة الجديدة لا بد أن تؤثر علىٰ الدين نفسه، فانصهار الأديان في الديمقراطية لم يتم دون أن يحصل تحول ضمني في محتوىٰ العقيدة نفسها تحت ضغط الديمقراطية أو جاذبيتها[1].

فمن شرط المشاركة في هذا العقد المحايد أن تعيد مراجعة موقفك من الحياة كلها، فتتوقف عن التفكير في المطلق والقطعي والعقائد الكلية، فحتىٰ: (يكون هذا التوفيق بين الغايات أمرًا ممكنًا، ينبغي أن تقلع كل من الجماعات المذكورة عن تطلعها إلىٰ المطلق، أي أن تكف عن كونها عقيدة، وأن تقتصر علىٰ كونها إما مصلحة من المصالح وإما ذوقًا من الأذواق أو رأيًا من الآراء، لا يدعي فرض نفسه علىٰ الآخرين، الأمر الذي ينطوي علىٰ صورة للحياة المجتمعية لا مكان فيها للمعتقدات ولا للنزاعات المجتمعية الأساسية، وبالتالي لا مكان فيها لفكرة السلطة بالذات)[2].

فالانخراط في هذا العقد المحايد هو نزع للمسلمات الدينية التي يؤمن بها المسلم من قطعية دينه، وثباته، وأنه مطلق، إلىٰ التخلي عن ذلك، بل والبحث عن عدالة من خارجه، فلم يعد الدين مصدرًا للعدالة، بل عائقًا أمامها.

---

(١) انظر: الدين في الديمقراطية (٨٤).

(٢) ما هي الديمقراطية، آلان توران (٦٦).

كما أن الدين من شرط بقائه ألا يخل بسيادة الدولة، وأن لا يؤثر علىٰ رؤيتها للسعادة العامة: (وبوجيز العبارة، للدولة السيادة في كل شيء، ولكنها سيادة كما فهمناها معدة لحصر الدين في تنظيمها الصحيح ومنعه من أن يخل بطريقة أو بأخرىٰ بالنظام السليم لمجتمع عاقل وبالسعادة العامة)[1].

فلا بد من الدين أن يكون متوافقًا مع هذه الثقافة الحداثية: إذ: (ترتبط الثقافة الديمقراطية بالحداثة؛ لأن الحداثة تقوم علىٰ إلغاء كل مبدأ مركزي لتوحيد المجتمع، وعلىٰ اضمحلال الواحد، فطالما أن المرء يؤمن بمبدأ أعلىٰ سواء كان الدور المركزي للمشيئة الإلهية أو التراث القومي أو اتجاه التاريخ فإنه لا يسعه أن يكون ديمقراطيًا، حتىٰ ولو كان متسامحا وًمدافعًا عن الحريات العمومية، ذلك أنه لا بد أن يأتي يوم يبلغ فيه النقاش السياسي حدوده، ويدخل في نزاع مع مبدأ مركزي تدعي السلطات أنه لا يخضع لأي نقاش، فنقول عندئذٍ لا يجوز أن يتعارض هذا الكلام مع مشيئة الله أو مع مصلحة الوطن العليا)[2].

وإعادة قراءة الدين وتقديمه بما لا يتعارض مع التصور الحداثي للدولة «المحايدة» هو نتاج طبيعي لصياغة الحياة بعيدًا عن الدين، وهو ما كان مستحضرًا من بدايات هذا التحول نحو إقصاء الدين، فجان جاك روسو (ت١٧٧٨م) يرىٰ أن الدين يجب أن يكون متوافقًا مع الحاجة المدنية، فإن: (الواجب أن تكون عقائد الدين المدني بسيطة وقليلة العدد ومنطوقًا بها بدقة بلا تفاسير ولا شروح)[3]. كما أنه يجب (التسامح مع جميع الأديان التي تتسامح مع غيرها بقدر ما عقائدها لا تضاد الواجبات التي للمواطن)[4].

---

(١) الدين في الديمقراطية، مارسيل غوشيه (٥٤).

(٢) ما هي الديمقراطية (١٩٥).

(٣) في العقد الاجتماعي (٢٥٠).

(٤) في العقد الاجتماعي (٢٥١).

ذلك أن المسيحية قد قوضت الانصهار التام بين الآلهة وشرائع الدولة، فأوجدت سلطة مزدوجة أحدثت نزاعًا بين المسيحية وحكم الدولة، فيقدم روسو حلًّا لهذه المعضلة بما أن الدولة لم يعد أساسها الدين، فإن الحل في إيجاد دين مدني يقرر الحاكم مواده، لا كعقائد دينية، بل كمشاعر مجتمعية لا يكون المواطن صالحًا بدونها[1].

ولتأثير العلمانية علىٰ مفهوم الدين نفسه، ينبه بعض الباحثين إلىٰ أن العلمانية الغربية لم تنشأ تاريخيًا عبر المواجهة الصريحة مع السياسات الدينية، بل ظهرت غالبًا في تناغم معها، وكان النقاش الديمقراطي والمفاوضات التي دارت حول تحديد الموقع المعياري للدين هو جزء أصلي من تطور العملية الديمقراطية، ولهذا فالعلمانية إنما تظهر أحيانًا كنتيجة لاشتباك الأفكار الدينية مع السياسة وتحولاتها الناجمة عن ذلك، فهي تنشأ من المجتمع إلىٰ الدولة، ومن القاعدة إلىٰ القمة، ولهذا يرىٰ أن تقديم نظرية ذات أساس ديني للعلمانية ضروري لتمكين الجماعات الدينية من التصالح مع العلمانية، وأن الطريق إلىٰ العلمانية في المجتمعات الدينية هو عن طريق السياسات الدينية[2].

وبناءً عليه، فـ: (إن التحول نحو الديمقراطية والليبرالية في تلك المجتمعات لا يتطلب رفضًا أو خصخصة للدين، ولكن ما يحتاجه مثل هذا التحول هو إعادة

---

(١) انظر: الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازنوفا (٩٢-٩٣)، ويرىٰ كازانوفا أن مثل هذا الدين المدني لن يعاود الحضور في أغلب الظن في المجتمعات الحديثة، وإذا وجد فسيكون أغلب الظن تكيفًا مع الظروف الحديثة، ولا يسلم بمقولة روسو أن المجتمعات الحديثة بحاجة إلىٰ مثل هذا الدين، ولا ترغب فيه، وإنما الذي يحتاج إليه هو في الأساليب التي يمكن للأديان أن تقوم بها سلبًا أو إيجابًا في النطاق العام للمجتمع المدني، ولا بد من نقل مفهوم الدين المدني من مستوىٰ الدولة إلىٰ مستوىٰ المجتمع المدني، انظر: الأديان العامة في العالم الحديث (٩٣-٩٤)، سياسات الحرية الدينية (١٠٠).

(٢) انظر: الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية، نادر هاشمي (٣٧-٣٩).

تأويل وتفسير الأفكار الدينية مع احترام المبادئ الأساسية لشرعية الدولة وحقوق الأفراد، وعبر هذه العملية من إعادة التأويل، يمكن للجماعات الدينية أن تلعب دورًا في تطوير وتوطيد الديمقراطية الليبرالية)[1].

فقبول العلمانية لا يمكن أن يتحقق إلا بعد أن يتغير الدين نفسه، فلا يكفي إقصاء الدين، بل ولا بد أن يتغير اعتقاد المسلم في دينه؛ لأن هذه الدولة «المحايدة» قائمة علىٰ رؤية للحياة لا بد أن يعاد النظر إلىٰ الدين بما يكون متوافقًا معها.

ولهذا فالتصور المقبول للدين في العلمانية هو الجانب الروحاني الذي لا يمس النظام العام، ولا يتدخل في الشأن العام الذي تسيطر عليه هذه الدولة الليبرالية المحايدة، فـ: (الدين يعنىٰ بتنظيم عقائد الناس وأفكارهم وقيمهم وسلوكهم الشخصي وتربيتهم الروحية والاجتماعية، وميدانه ليس ميدان السلطة ولا السياسة)[2]، ولهذا: (لا ينبغي فهم مسألة حيادية الدولة المذهبية إذن كقيد علىٰ الدين كما هو جار اليوم، لكن بالعكس كتحرير للدين من استخداماته المسيئة من قبل السلطة والدولة، ومن وراء ذلك تحرير للإنسان وتقوية للإيمان والاعتقاد الذين سيقومان عندئذ من دون إكراه، والاعتقاد الناجم عن الإكراه ليس هو نفسه إيمان ولا اعتقاد ولكن خضوع سياسي فحسب)[3].

هو تحرير فقط للدين من استخداماته المسيئة، في تلاعب لفظي ظاهر، فهو كالقاتل الذي يقول لم أزهق دمه أبدًا، وإنما أرحته من مكابدة عناء الحياة!

فالدولة المعاصرة تسعىٰ إلىٰ تنظيم أوجه الحياة الفردية كلها، حتىٰ أوجه الحياة الأكثر خصوصية، فالأمر لا يقتصر علىٰ التدخل في البنية الاجتماعية بهدف

---

(١) الإسلام والعلمانية والديمقراطية الليبرالية (٣٩)، وانظر: (١٥٣).

(٢) النظام السياسي في الإسلام، برهان غليون (٢٣٠).

(٣) النظام السياسي في الإسلام، برهان غليون (٢٣١).

الإصلاح، بل يتجاوز ليشمل كل الأنشطة الاجتماعية التي تتطلب موافقة القانون، فهذه الفضاءات الاجتماعية تجعل منها فضاءات سياسية، وستبقىٰ محاولات الناشطين المسلمين لتحسين الظروف الاجتماعية من خلال تأسيس عبادات أو مدارس في المناطق التي تفتقر إلىٰ الخدمات علىٰ سبيل المثال لن تسلم من الوقوع في مخاطرة جديَّة مع تهمة عدم الشرعية السياسية، وما يتبع ذلك من تفعيل المعارضة لها في البرلمان، واتهامها بمعاداة الديمقراطية[1].

بل إن العلاقة بين العلمانية والدين لا تقتصر علىٰ وجود مساحة واضحة تتركها العلمانية للدين، بل ثم علاقة تفاعلية تقوم العلمانية فيها بإعادة صياغة للدين: (فالعلمانية هنا تفهم ليست بأنها مجرد فصل عقائدي للكنيسة عن الدولة، ولكن أيضًا باعتباره إعادة صياغة للدين بطريقة تتوافق مع الأحاسيس الحديثة وأساليب الحكم)[2].

و: (الدولة العلمانية من الناحية التاريخية لم تطوق الدين ببساطة عن طموحاته التنظيمية بل سعت إلىٰ بنائه من خلال سلطة القانون)[3].

فالدولة العلمانية لم تكتف بالانطلاق من تصور بعيدٍ عن الدين، بل أعادت صياغة الدين نفسه، ليكون موافقًا لتصورها عن الكون والحياة، ولهذا فالعالم الليبرالي المعاصر: (يفضلون جميعًا عالمًا إسلاميًّا متناغمًا مع النظام العالمي: ديمقراطي، وقابل للنمو الاقتصادي، ومستقر سياسيًا، وتقدمي من الناحية الاجتماعية، يتبع قواعد السلوك الدولي وقوانينه)[4].

---

(١) انظر: تشكلات العلمانية (٢٩٦).

(٢) هل النقد علماني. طلال أسد، وآخرون (٨٢)، والكلام في النص لصبا محمود، وانظر: دين الليبرالية (٣٩)، الاختلاف الديني في عصر علماني (٢٠٨-٢٠٩)، و(٥٣-٥٤)، و(١٨٧-١٨٩).

(٣) هل النقد علماني، طلال أسد وآخرون (١١٧) والكلام في النص لصبا محمود.

(٤) الإسلام الديمقراطي المدني، شيريل بينارد (٩).

وهذا يوجب الدعم للتيارات التي تسعىٰ إلىٰ تحديث الإسلام، وتقويمه ليتواكب مع العصر، أو من يرىٰ ضرورة فصل الدين عن الدولة وقصر الدين علىٰ المجال الخاص[1].

فالحياد لا يترك الدين الإسلامي ليفسر وفق قواعده المنهجية ومدارسه العلمية، بل يجب أن يتدخل ليعيد صياغة الدين علىٰ وفق القيم والمبادئ الليبرالية والعلمانية، فليس للمسلمين حرية اعتناق دينهم كما يفهمون، بل يجب أن يكون علىٰ وفق المعايير الليبرالية الصارمة.

وهذا معنىٰ يغيب عن أذهان من يتلقىٰ الأيقونات العلمانية بكل سذاجة، فيظن أن الحياد الليبرالي لن يضر الدين في شيء بل هو مجرد حارس محايد، ولا يدرك تمدد العلمانية في تحديد الدين نفسه، فالحجاب مثلًا هو في نظر المسلمين قضية دينية بدهية، تفعله المسلمة ديانة، كما تصلي وتصوم، لكنها في بعض النظم العلمانية مشكلة جدًّا، واعتبارها من الدين المعتبر محل جدل كبير، فلا بد أن تثبت أن الحجاب اختيار وليس إكراه، وهذا يتطلب إثبات فضيلته، وهنا ستجد نفسك كما يقال عالقًا قد تقطعت بك السبل[2].

ولهذا فالحصول علىٰ حق الحرية في الحجاب ليس سهلًا، فينصح بعض الباحثين المسلمات الفرنسيات بسلوك طريقة مقنعة لتوفير هذا الحق لهم، ونصيحته تتلخص في تحكم النساء في درجة الالتزام بالحجاب، بأن يسمو هذا الالتزام حتىٰ يعطىٰ التقدير، وفي نفس الوقت لا يبالغ فيه فيبدو تعصبًا فلا تدعم من التيار العام، وأن يكون ثقيلًا بما يكفي للاقتناع بقيمته، وخفيفًا بما يكفي حتىٰ يكون مرنًا متحالفًا مع المفاهيم الأساسية لحقوق الإنسان، وأن يوازن بين إظهار الدافع الخارجي للالتزام به، دون السماح لهذه القوة الخارجية أن تكبر لحد إيقاعهن في الإكراه[3].

---

(١) انظر: الإسلام الديمقراطي المدني (١٣-١٦).

(٢) انظر: سياسات الحرية الدينية، مجموعة مؤلفين (٦٥).

(٣) انظر: سياسات الحرية الدينية، مجموعة مؤلفين (٦٦).

وهكذا ترىٰ كيف يجب علىٰ المسلمات أن يحافظن علىٰ القيام بهذه المعادلات الدقيقة حتىٰ ينجحن في إفهام النظام العلماني أن هذا الحجاب شيء من الدين يستحق التقدير.

كما تدخلت المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان في الحجاب نفسه، فهو في نظرها: (لا يتوافق مع رسالة التسامح، واحترام الآخر، والمساواة، وعدم التمييز في مجتمع ديمقراطي)[١].

فالدولة العلمانية لها سلطة في تحديد ما يعد دينيًّا في مسائل العقيدة، وهي التي تحدد النصوص المعتمدة الحاكمة، كما أنها هي التي تحدد ما هو مدني أو ديني في الأفعال التي تستحق الرعاية أو العقوبة بموجب القانون، كما أنها هي المسؤولة عن تحديد ما يدخل في الخاص أو العام[٢].

ومن التأثيرات العلمانية علىٰ مفهوم الدين ما يتعلق بمفهوم النظام العام، والذي يفرض حماية الأصول والآداب العامة، غير أن الدولة العلمانية هي التي تحدد ما يعتبر من القضايا الدينية مندرجًا في مفهوم النظام العام[٣].

وهذا التأثير العلماني في مفهوم الدين نفسه يتأثر حتىٰ بالوسائل الإعلامية، فوسائل الإعلام قادرة علىٰ صياغة ما تراه مناسبًا لها من الدين، وذلك أن هذه الوسائل تؤثر في صياغة القرار السياسي، وهي ظاهرة اشتكىٰ منها بعض علماء الاجتماع في فرنسا، يقول جون بيبرو:

(منذ ربع قرن، استند تصور العلمانية علىٰ «قضايا» صنعها الإعلام، ولا يتدخل الساسة بصفة عامة إلا في مرحلة ثانية، حين يجدون أنفسهم باستمرار في مواجهة وسائل الإعلام. وفيما يركب بعضهم هذه القضايا ويستغلها، فإن

---

(١) انظر: المختار من دراسات الحماية الإقليمية لحقوق الإنسان، محمد الميداني (١٣٩).

(٢) انظر: مساءلة العلمانية، حسين عجرمة (١١٩-١٢٠)، وانظر: (٣٢٩-٣٣٠).

(٣) انظر: مساءلة العلمانية (١٥٠-١٥١). ولمفهوم النظام العام والآداب، والأصول المؤثرة فيه، وأثر ذلك في القانون المعاصر، انظر: النظرية العامة للقانون، سمير تناغو (٨٩-٩٩).

البعض الآخر لا يتجرأ علىٰ معاكسة الانفعالات والمخاوف المرتبطة بالتمثل الإعلامي المهيمن حول الواقع)[1].

فعدد من القضايا لا يلتفت إليها لسبب أن التلفزيون لا يتعامل معها علىٰ أنها متعلقة بحفظ الكرامة، وأما تأثير التضخم في بعض القضايا المتعلقة بالمسلمين فهي مؤثرة بسبب ضغط هذه الوسائل، فالعلمانية الجديدة أصبحت تفكيرًا في العلمانية في إطار الثقافة التلفزيونية[2].

وهذا التأثير علىٰ الدين متعلق بمن ما يزال متمسكًا بأصل دينه، مع أن العلمانية تؤثر في إبعادهم وتحويل الدين في نظرهم إلىٰ شكل آخر مختلف، كالربوبية أو الروحانية القائمة علىٰ تدين فردي لا يعارض العلمانية.

**الجانب الثالث: إضعاف التدين في المجتمع.**

وهو ثمرة لما سبق، فتبني تصور جديد لتنظيم شؤون الحياة بعيدًا عن الدين، والتأثير علىٰ فهم الدين نفسه، لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان الدين في المجتمع ضعيفًا هامشيًا هشًا، إذ لا يمكن تحقيق هذا الأمر مع حضور قوي للدين، فلا يمكن تحقيق هذه الغاية في حياد الدولة إلا بمحاربة الدين حتىٰ يصل إلىٰ المستوىٰ الضعيف الذي يكون معه صالحًا لهذا التوافق بعيدًا عنه.

وكما يقول المفكر الليبرالي جون سيتورات مل: (من الطبيعي جدًّا بالنسبة للبشر ألا يتسامحون فيما يهتمون لشأنه بشكل حقيقي، وأن يكون من النادر أن تتحقق الحرية الدينية بشكل عملي في أي مكان كان عدا في الأماكن التي يكون فيها عدم الاكتراث الديني، الذي لا يحب أن يقوم أحد بإزعاج سلامه من خلال المشاجرات الدينية)[3].

---

(١) العلمانية المزيفة، جون بيبرو (١٠٥).

(٢) انظر: العلمانية المزيفة (١١٠-١١١).

(٣) عن الحرية، جون سيتوارت مل (١٧-١٨).

فالإيمان بالله في الثقافة الغربية أصبح هشًّا، وهو أمر لم يكن موجودًا قبل خمسة قرون، حتىٰ نشأت هذه الثقافة التي وضعت حدًا فاصلًا بين الطبيعي وما فوق الطبيعي، وضرورة أن يقوم تصور الحياة داخل هذا الجانب الطبيعي فقط، وبناءً عليه فقد أصبح الإيمان المتجاوز لهذا من الأمور الاختيارية الزائدة[1].

ولهذا يعامل الدين في الفضاء العام والنقاشات العمومية أنه مجرد رأي شخصي وليس من قبيل الحقائق، فهو اعتقاد نسبي، يكفي أن أدعي أن أي اعتقاد هو صحيح بالنسبة لي ليعتبر صحيحًا بطريقةٍ ما، مما يؤدي إلىٰ إقصاء الدين من الإعلام إلا في موضوعات محدودة جدًّا[2].

فوضع الدين في مكان محدود من الدولة بهذه الطريقة يحوله إلىٰ مجرد ذوق فردي خاص، وهو ما يؤدي: (إلىٰ إدانة أي استعراض عام للدين، وفي الواقع تبلغ خصخصة الدين مبلغًا يصبح فيه استعراض المرء لدينه علنًا أمام الآخرين عملًا غير جدير بالاحترام، وينم عن ذوقٍ سيء، فعلىٰ غرار إطلاق العنان لاستعراض أعضاء الجسد والانفعالات الحميمة، لا تعتبر الاعترافات الدينية خارج النطاق الديني الضيق انتهاكًا لخصوصية الفرد فحسب، بل كذلك تعديًا علىٰ حق الآخرين بالخصوصية)[3].

فأثر العلمانية علىٰ الدين في أقل حدٍ لن يقل عن نقل المجتمع، من مجتمع يقل فيه عمليًّا عدم الإيمان بالله، إلىٰ مجتمعٍ يكون فيه الإيمان خيارًا من بين خيارات أخرىٰ، لا يستطيع فيه المؤمن أن يشجب نمط عيشهم، إذ لم يعد الإيمان بديهيًا كما كان، بل أصبح ثم بدائل منافسة أخرىٰ، وقد تصعب المحافظة علىٰ الإيمان[4].

---

(١) انظر: إعادة النظر في العلمانية (ص٧٧-٧٩)

(٢) انظر: تاريخ موجز للعلمانية، غرام سميث (١٦-١٧).

(٣) الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوفا (٩٨).

(٤) انظر: عصر علماني، تشارلز تايلور (١٦).

وبناءً عليه، فالحياد الليبرالي حتىٰ يكون ممكنًا في مجتمع مسلم فلا بد من إضعاف دين الإسلام، ونشر ما يناقضه، وإكراه الناس علىٰ قبول ذلك، وأن يمنع ما يقوي الدين في نفوسهم حتىٰ يصل إلىٰ الحد الذي يكون الحياد الليبرالي فيه مقبولًا.

فإضعاف العلمانية للدين أمر حتمي لا بد منه، ولم تنجح العلمانية في الثقافة الغربية إلا بعد إضعاف الدين، ولا يلزم من الإضعاف انعدام الدين وإزالته، وإنما تحويله لجانب هامشي رخوٍ ضعيف.

وهذه الإشكالية ستكون مع الإسلام أعظم؛ لأن طبيعة الإسلام أكثر معارضة للعلمنة، ولهذا فالعلمانية ستفرض مزيد عداء له، ولا يمكن أن تنجح في مجتمع يتمثل الإسلام إلا بإكراه الناس علىٰ ترك أحكامه، وإشغالهم بالملهيات والمحرمات، وهذا سيزيد من درجة توحش العلمانية وعدائها لأنها ترىٰ أن غايتها لا يمكن أن تتحقق مع وجود هذا الدين، فلا بد من مزيد قهر وتدخل وفرض حتىٰ تحقق أهدافها.

وهذا ما دعا بعض الناس إلىٰ ضرورة التخلص من الإسلام كي تصبح الدولة جزءًا من الحضارة العالمية؛ لأن الإسلام بخلاف المسيحية ليس مجرد ديانة، بل له موقف سياسي وهو ما يفسر معارضة المسلمين الدائمة للعلمانية[(١)].

وهو ما يفسر سلوك العلمانية الكمالية المتشدد ضد الدين؛ لأنهم يرون أن الإسلام أحد المعوقات أمام تحديث المجتمع، فسعوا إلىٰ إبعاده عن المحيط العام، ولم يدخروا وسعًا في محاولة إيجاد معنىً جديد للإسلام يقتصر علىٰ الضمير، ولا يتدخل في أسلوب الحياة الشخصية[(٢)].

ومما له صلة بتأثير العلمانية علىٰ إضعاف الدين: البحث الاجتماعي حول أثر العلمنة علىٰ مستقبل الدين، فقد بحث علماء الاجتماع في الغرب مستقبل

---

(١) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، أحمد كورو (٢٧٢-٢٧٣).

(٢) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين(٢٧٣).

الوجود الديني العام مع انتشار العلمانية، فكانت النظرية السائدة عند أبرز علماء الاجتماع من أوغست كونت، وأميل دوركهايم، وماكس فيبر، وغيرهم أن أهمية الدين ستتضاءل تدريجيًا، فالعلمانية مسار واقعي مرتبط بتقدم المجتمع الصناعي والحضري، وهي رؤية داعمة لتصور قديم من عصر التنوير من أن اللاهوت هو من نتاج الماضي وسيتجاوزه الزمن المعاصر[١].

وهذه الروية تستند إلىٰ أن عصر التنوير ولد رؤية عقلانية للعالم تقوم علىٰ الجانب التجريبي والمعرفة العلمية والتحكم في الطبيعة، وهو ما يعارض الدين ويفقد الإيمان به[٢].

وهذه الفرضية تعتمد علىٰ ثلاثة اعتبارات: أن التقدم العلمي ينزع الجانب الديني في نظرته إلىٰ الكون، وأن المؤسسات الدينية تفقد وظائفها في الجوانب الحياتية المختلفة ليبقىٰ منحصرًا علىٰ ما فيه الخلاص الأخروي، وأن التقدم الصناعي يحقق الأمان والرعاية الاجتماعية مما يقلل الحاجة إلىٰ الإيمان بقوة عليا[٣].

غير أن هذه المقولة التقليدية تعرضت لنقد مستمر فيما بعد، خصوصًا مع استمرار حيوية الدين، وزيادة الشعبية الدينية بعد ذلك، بل اضطر السواد الأعظم من علماء الاجتماع للتخلي عن التمسك التام لهذا النموذج بعد أن تبنوه سابقًا في عجالة غير نقدية، حيث استمرت المؤسسات الدينية في بالوجود، بل ازدهرت فلم تعد بحاجة إلىٰ أن تكون مضطرة إلىٰ التكيف مع متطلبات العلمانية[٤].

---

(١) انظر: مقدس وعلماني، نوريس، وانغلهارت (١٩-٢٠)، علم الاجتماع الديني، سابينو اكوافيفا (١٥٤-١٥٥).

(٢) انظر: مقدس وعلماني (٢٦)، وانظر نقد هذا التصور في: (١١٣).

(٣) انظر: المجتمع ما بعد العلماني، هابرماس (٤٩)، ضمن مجلة الاستغراب، عدد ٢، ٢٠١٦م.

(٤) انظر: مقدس وعلماني (٢٠)، الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوفا (٢٥-٣٥)، زوال العلمنة من العالم، بيتر برغر، (٢٥٢-٢٥٤)، ضمن مجلة الاستغراب، العدد الثاني، ٢٠١٦م، وانظر: في العلمنة، نحو نظرية عامة منقحة، ديفيد مارتن (٤٢-٥٥).

جاء بعض الباحثين فعدل أصل النظرية إلىٰ أن الأمم الغنية التي لها مستوىٰ تنمية مستدام، ومساواة اجتماعية واقتصادية يشعر الناس فيها بالأمن فيضعف فيها التدين، وإذا حصل الخوف والحروب والجوع قوي الدين(١).

ويرىٰ آخرون أن هذه النظرية ما تزال محافظة علىٰ قوتها، وإنما وقعت نتائج مستعجلة في استخدام غير دقيق لمفهومي التحديث، والعلمنة، فالتطوير ليس في جوهر الفكرة، بل في تنبؤها في الدور المستقبلي لأجل الدين(٢).

كما نبه بعض علماء الاجتماع أنه لا بد من التمييز بين ثلاثة أحوال قبل الإجابة عن هذا السؤال، فمفهوم العلمانية التي ينظر في أثرها علىٰ الدين يحتمل ثلاثة أمور:

العلمانية بمعنىٰ النطاق العلماني المقابل للمؤسسات والمعايير الدينية.

والعلمانية بمعنىٰ أفول المعتقدات والممارسات الدينية.

والعلمانية بمعنىٰ تهميش الدين وتحجيمه في نطاق خاص ومتمايز(٣).

فيرىٰ أن المقولة الأولىٰ هي الجوهر الصحيح لنظرية العلمنة، فتخليص العلمانية للمؤسسات والمعايير الدينية هي نزعة بنيوية عامة، ويجد الدين نفسه مرغمًا علىٰ قبول هذا النطاق العلماني، بل واتباع خطواته.

---

(١) انظر: مقدس وعلماني (٣٦-٤٠).

(٢) انظر: المجتمع ما بعد العلماني، هابرماس (٥١-٥٢) ضمن مجلة الاستغراب، العدد ٢، ٢٠١٦م، وقد ذكر بعض الباحثين أن لعلماء الاجتماع عدة قصص أو روايات في مستقبل الدين، وقد سماها بالقصص لأنها لا تقوم علىٰ بيانات علمية فقط، وإنما توضع هذه البيانات في قصة تبين معناها، ثم لخصها في ستة قصص، انظر: ماذا يحدث للدين. ست روايات من علم الاجتماع، جيمس سبيكارد (٢١٣-٢٣١)، ضمن مجلة الاستغراب، العدد ٣، ٢٠١٦م.

(٣) انظر: الأديان العامة في العالم الحديث، خوسيه كازانوفا (٣١٩)، وانظر قريبًا من هذا التقسيم الثلاثي لأنماط العلمانية في علاقتها مع الدين في: عصر علماني، تشارلز تايلور (١٥-١٧)، و(٦٠١-٦٢١).

وأما المعتقدات والممارسات الدينية فما يزال أفولها أمرًا مشكوكًا فيه، وكلما قاومت الأديان العلمنة المعاصرة بمعناها الأول تعاظمت نزعتها للأفول علىٰ المعنىٰ الثاني، وكذلك المقولة الثالثة المتعلقة بالنطاق الخاص للدين فهو أمر متغير وليس نزعة بنيوية حديثة[1].

وهذه النتيجة الأخيرة تؤكدها بعض الدراسات الاجتماعية التي رصدت حالة العلمانية السلبية والصارمة في الدول المعاصرة، فتوصلت إلىٰ أن العلاقة التاريخية الوثيقة بين المؤسسات الدينية والسلطة السياسية تؤثر في تكوين موقف عام ضد الدين، فالبلدان التي لا وجود فيها لنظام ديني قديم فإن الحركة المناهضة للدين معدومة أو ضعيفة، فيؤثر هذا في طغيان العلمانية السلبية، بخلاف البلدان التي يسود فيها نظام يكون الدين دعامة أساسية له فإن الثورة ضد النظام القديم تحمل عداء ضد الدين، فتنشأ علمانية صارمة فيها[2].

فالنظرية العلمانية القديمة، أو التعديلات التالية لها لا تختلف في حقيقة صلبة، وهي في تأثير العلمانية علىٰ إضعاف الدين وتهميشه، وإنما الخلاف في بعض الحدود التي لا تتناقض كليًا مع العلمانية، كحضور الممارسات والمعتقدات الدينية، أو بعض المشاركة الدينية العامة، فالخلاف هو في المدىٰ الذي يوجد فيه الدين، أو في توسع أثره الهامشي الضعيف داخل حدود العلمانية.

**الجانب الرابع: فرض القيود الليبرالية.**

لا يقف الأمر عند مجرد إبعاد الدين، والتأثير عليه، وإضعافه، بل هذا النظام هو مبني علىٰ رؤية للحياة، وتصور للخير فيها، فلا بد أن يحمي هذه القيم، ويحافظ عليها، ويفرضها علىٰ الجميع، فالحياد المقصود هو حياد من نوع خاص لا يتعلق بالمبادئ الليبرالية العالية، وكما يقول تايلور وماكلور: (ينبغي المزيد من التدقيق في معنىٰ مطلب الحياد؛ ذلك أن الدولة الليبرالية والديمقراطية

---

(١) انظر: الأديان العامة في العالم الحديث (٣٢٠-٣٢٣).

(٢) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين، أحمد كورو (٥١-٦٠).

لا يمكننا أن تكون لا مبالاة تجاه بعض المبادئ الأساسية مثل الكرامة الإنسانية وحقوق الفرد أو السيادة الشعبية. إنها القيم المكونة للأنظمة الديمقراطية والليبرالية، فمنها تستمد أسسها وغاياتها، وحتىٰ لو لم تكن هذه القيم محايدة فهي شرعية؛ لأنها هي التي تسمح للمواطنين، مهما اختلفت تصوراتهم للعالم وللخير أن يتعايشوا سلميًا)[1].

فالمساواة الليبرالية تعتمد علىٰ افتراض سيادة الدولة العلمانية في الفصل بين قضايا النزاع، كما أنها تؤيد التزامات غير محايدة كالوطنية والمساواة بين الجنسين، (فالليبراليون ملتزمون بوجهة نظر أن الدولة ليست حيادية تجاه المصالح العليا أو القوىٰ الأخلاقية؛ فهي تمنح حماية خاصة لطبقة من المصالح البارزة أخلاقيًّا)[2].

ولأن الحياد غير صادق في التعبير عن حقيقة الدولة الليبرالية التي تفرض قيمها ومبادئها، دعا بعض فلاسفة السياسة المعاصرين إلىٰ التعبير عن ذلك بأنها دولة تناهض الكمالية بدلًا من دولة الحياد؛ لأن الدولة الليبرالية تقدم تصورات ورؤية للحياة فهي ليست محايدة بهذا الاعتبار[3].

وحين قدم الفيلسوف الليبرالي المعاصر جون رولز (ت ٢٠٠٢م) رؤيته للعدالة السياسية القائمة علىٰ التعاون المشترك بين الناس، بطريقةٍ يتوصل بها إلىٰ تحقيق مبادئ العدالة بعيدًا عن أي قيم أو غايات مشتركة تدخل في باب الخير[4].

أقام نظريته حول عقدٍ اجتماعي جديد لتحقيق الإنصاف بين الناس، وذلك باتفاق أشخاص أحرار متساوين من دون الرجوع إلىٰ سلطة إلهية أو نظام قيمي

(١) العلمانية وحرية الضمير (٢٥)، وانظر: نقد الفكر السياسي في الغرب، عادل ضاهر (٤٠٥-٤١٠).
(٢) دين الليبرالية (٢٦٧)، وانظر: (١٨٢) و(٢١٥).
(٣) انظر: مدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة، ويل كيملشكا (٢٨٠).
(٤) انظر: العدالة كإنصاف، جون رولز (١١٥).

طبيعي، وإنما من خلال اتفاقهم أنفسهم في شروطٍ منصفة لهم جميعًا، بحيث لا يكون فيها امتيازات لأحد، وحتىٰ يتحقق هذا فإنهم يعودون إلىٰ وضعٍ أصلي، يحكمه حجاب الجهل الذي لا يسمح لأحدٍ أن يعرف مركزه الاجتماعي ولا أي عوامل أخرىٰ مؤثرة، فيكون الاتفاق بعد ذلك منصفًا لهم جميعًا[1].

وقد أراد جون رولز أن يقدم نظرية في العدالة تجعل العدالة مبدأ أخلاقيًّا ساميًا لا يستند إلىٰ المنفعة، فيبقىٰ مبدأ محصنًا لقيمة أخلاقية عميقة لا تدخلها النسبية أو الحسابات الاجتماعية، ولئلا يضحي بحقوق فئة من الناس بدافع وجود منفعة عامة أكبر.

وقد تأثر رولز بنقد كانط للنفعية، فلكي يحمي كانط الحقوق الفردية ألا تنتهك بدعوىٰ المنفعة أو النسبية، أراد تحصين هذا المبدأ الأخلاقي من خلال تقرير أن الإنسان يملك ذاتًا مستقلة تتمتع بدور مشروع في تبرير خضوعه للواجبات الأخلاقية، فهناك ذات مثالية سابقة مستقلة عن الذات التجريبية المحسوسة، هي كامنة تعمل خلف عالم الظواهر، فسار رولز علىٰ تحصين هذه الحقوق لكن بعد التخلص من المعنىٰ الميتافيزيقي عند كانط، فاستند رولز إلىٰ مثل هذه الوضعية الأولىٰ التي يسميها الوضع الأصلي حتىٰ تكون تجريبية[2].

وعدا ما في هذه الفكرة من العمق الميتافزيقي الذي لا يمكن أن يتخلص منه، فهي تقوم علىٰ الدور، فهو يفترض أن العدالة هي التي سيقع الاختيار عليها، في وضعٍ مسبق خالٍ من أي تصورات[3].

---

(١) انظر: العدالة كإنصاف، جون رولز (١٠٥-١٠٩).

(٢) انظر: نقد الفكر السياسي في الغرب، عادل ضاهر (٢٢٦-٢٢٧) و(٢٣٢-٢٣٥)، الليبرالية في حدود العدالة، مايكل ساندل (٧٠)، و(١١١)، و(٢٠٦)، نظرية العدالة عند جون رولز، محمد هاشمي (٧٦).

(٣) انظر: نظرية العدالة عند جون رولز، محمد هاشمي (٧٦)، جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، نوفل الحاج لطيف (٥٢).

الشاهد من هذا كله، أن رولز بعد أن قدم هذه الرؤية انتقده أستاذ الفلسفة السياسية مايكل ساندل بأن هذا لا يمكن أن ينطلق من دون تصور مسبق للحياة الخيرة، فلا يمكن تحديد هذه الحقوق، ولا التبرير لها إلا علىٰ نحو ينطلق من تصورٍ مسبق للحياة[1].

فالليبرالية ترىٰ تقديم الحق علىٰ الخير، والذين يعترضون علىٰ ذلك كما يقول ساندل يذكرون أنه: (لا يعقل فصل تأملاتنا في العدالة عن تأملنا في طبيعة الحياة الخيرة، وأسمىٰ الغايات البشرية، أما من الناحية السياسية فإن مداولاتنا حول العدالة والحقوق لا يمكنها أن تنطلق من دون الرجوع إلىٰ تصورات الخير، التي تجد التعبير عنها في مختلف الثقافات والتقاليد التي تجري فيها تلك المداولات)[2].

ويضرب ساندل مثالًا لهذا التحيز بالخلاف حول العدالة التوزيعية، وهي من منازع الخلاف الشهيرة بين الليبراليين والمحافظين، فالليبراليون يرون أن من العدالة أن تتدخل الدولة في فرض سياسة توزيعية لمصلحة الفئات الأضعف حظًا، فيقول ساندل إن النظام السياسي إذا استطاع فرض عدالة توزيعية حتىٰ وإن عارضه غلاة الليبرالية، فما الذي يمنعه من فرض الجانب الأخلاقي في القانون حتىٰ وإن عارضه غيرهم[3].

---

(١) الليبرالية وحدود العدالة (٢١). وحتىٰ من يتجاوز موقف رولز في المساواة، فلا يستند إلىٰ مساواة قائمة علىٰ حياد تامٍّ، بل يكون أكثر مرونة في الحرية للمعتقدات الدينية ستلاحقه إشكالية تحديد معنىٰ الخير الذي يستحق مثل هذا دون غيره، وهو ما تسعىٰ الليبرالية إلىٰ تجنبه، انظر مناقشة سيسل لابورد لتشارلز تايلور في موقفه من الإعفاء من المساواة للمعتقدات الدينية ولكل التزامٍ له معنىٰ: سياسات الحرية الدينية (٣٧٤-٣٨٦). فوجود معتقدات وتصورات للخير تنطلق منها قيود الحرية حاضر في توجهات الليبرالية، علىٰ ما بينها من تباين، وعلىٰ ما تظهر جميعًا من حياد، وانظر: سياسات الحرية الدينية (٣٧٥-٣٨٠)، المدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة (١٩)، و(٣١٣-٣١٤).

(٢) الليبرالية وحدود العدالة (٣٠٤)، وانظر: العدالة، مايكل ساندل (٣٢٧-٣٣٢).

(٣) انظر: الليبرالية وحدود العدالة (٣٣٩)، وانظر: (٣٣١-٣٣٢).

فالتمييز بين هاتين الصورتين مبني علىٰ تصور أخلاقي مسبق يحتكم إليه، يجعل ثم قضايا ملزمة، وتستحق أن تفرض بالقسر ولو رفضت من بعض الناس، فلا وجود لتصور محايد لا يحمل رؤية لما يراه هو الخير والحسن والعدل، والذي من أجله يجب أن يكره الناس عليه، وإذا ظهر هذا مع الليبراليين الذي يشاركونه الأصول الفكرية، فظهور مع غيرهم سيكون أوضح.

ولهذا: (فنظرية العدالة تبحث عن تصور لا يقوم علىٰ قناعة أخلاقية، بينما هي في الحقيقة مخترقة منذ البداية بغايات مسبقة)[1].

يشرح أحد الفلاسفة المعاصرين طبيعة هذا التصور الليبرالي ووهم الحياد فيه، فيقول:

(فالمساواتية الليبرالية لا تنهض علىٰ فكرة عامة حول الحياد الأخلاقي، فعلىٰ العكس من ذلك و-كما رأينا خلال هذا الكتاب- تمثل المساواتية الليبرالية في جوهرها نظرية أخلاقية قائمة علىٰ مبادئ أساسية حول القيمة الأخلاقية الداخلية للأفراد، وحول المساواة بين الجنسين وبين الأعراق، وحول معنىٰ العدالة كإنصاف، والمساواة في الحظوظ، وعلاقة الحقوق الفردية بالمسؤوليات، وهكذا دواليك، ولا تلتزم المساواتية الليبرالية بهذه المبادئ فقط، وإنما تستخدم أيضا نفوذ الدولة لإنفاذها وتكريسها ولمنع كل فعل أو ممارسة تتضارب معها)[2].

فالعلمانية في الدولة الليبرالية إذن تقوم علىٰ تصور للحياة، ورؤية للأخلاق، وغاية للوجود، وتؤمن بسبب ذلك بقيم ومبادئ عليا تراها محققة للعدالة والخير للبشرية، وبطبيعة الحال أن هذه المبادئ هي التي تقوم عليها الدولة، وستوظف الدولة سلطتها وإمكانياتها لترسيخ هذه المبادئ، ومنع أي تجاوز لها، وأي حرية بعد ذلك ستكون في حدودها وبما لا يتعارض معها، أو يشكل أي خطرٍ عليها.

---

(١) انظر: نظرية العدالة عند جون رولز، محمد هاشمي (٧٢).

(٢) مدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة، ويل كيملشكا (٢٧٩).

وستشرع الدولة بعد ذلك في ترسيخ هذه القيم من خلال التعليم الإلزامي الذي يتلقاه الصغار منذ طفولتهم إلىٰ نهاية تعليمهم الدراسي: (وفي هذه الحالة فإن الدولة تميل إلىٰ معالجة هشاشة الاستقلالية لدىٰ تلاميذ المدارس، فتعرض عليهم من خلال البرامج الدراسية عددًا من الرؤىٰ والأنماط الحياتية، فتضع حينئذٍ الأولياء الذين يسعون إلىٰ توريث أبنائهم معتقداتهم الخاصة في مأزق، خصوصًا إذا كانوا ينتمون إلىٰ جماعات تسعىٰ إلىٰ تجنب تأثير التوجه المجتمعي الغالب في سبيل أن تنتخب لنفسها أسلوب حياة يرتكز علىٰ احترام التقاليد أكثر من ارتكازه علىٰ استقلالية الفرد وتدريبه علىٰ التفكير النقدي، والخلاصة أن حياد الدولة ليس مطلقًا.

هذا الانحياز لفائدة بعض القيم الأساسية هو، كما بيناه سابقًا، عنصر مؤسس للديمقراطيات الليبرالية، إن الأمر لا يتعلق هنا بالاعتراض علىٰ هذا الانحياز بقدر ما يتعلق بالوعي بأن حياد الدولة الديمقراطية والليبرالية لا يمكنه بمقتضىٰ طبيعة هذه الدولة نفسها أن يكون حيادًا مطلقًا)[١].

ففي حال وجود تعارض بين اعتقاد الشخص، وما يتلقاه في المدرسة، كأن يطالب بعض الآباء بإعفاء أبنائهم من حصص التربية الجنسية أو دروس الثقافة الدينية أو التربية المدينة حتىٰ لا تتأثر معتقداتهم، فإن هذا غير مقبول منهم؛ لأن هذا يعيق هدفًا من أهداف التعليم في التدريب علىٰ التسامح والعيش المشترك في المجتمع[٢].

فكل من يعيش في هذا النظام فمفروض عليه أن يتلقىٰ القيم الليبرالية، ويتعلمها، وتعظم في قلبه، ويقتنع بها، ولا يملك أمام هذا أي خيار آخر، سوىٰ أن يحتج عليها لاحقًا، بعد أن تسحب منه صلاحية التربية حتىٰ علىٰ أبنائه وبناته فلا يكون له خيار في التحفظ عن التلقين الإجباري للقيم الليبرالية في فترات طويلة.

---

(١) العلمانية وحرية الضمير (٢٩-٣٠).

(٢) انظر: العلمانية وحرية الضمير (١١٢-١١٣).

والـلافت أن التصور الليبرالي أصبح هو المعيار في كل شيء، فالحكم علىٰ الأمر بأنه مقبول أو مرفوض، أو حق أو باطل هو بحسب هذا المعيار، فالعنف الذي يستند إلىٰ الدين هو عنف غير مبرر، وظالم، وأما العنف العلماني فهو عنف ضروري لحفظ السلام، وللسيطرة علىٰ عنف الآخرين، فالقتل والموت باسم الدين شيء مشمئز، وتبقىٰ ذكرياته أليمة، حتىٰ ولو كان في التاريخ البعيد، بخلاف الموت والقتل لأجل الدولة الليبرالية، فهو عنف عقلاني شفاف، والمعاناة الإنسانية بسببه هي معاناة ضرورية بخلاف غيره[1].

ولماذا يكون الدين بالذات هو سبب العنف دون غيره؟ يحاول الليبراليون إزاحة وخز الضمير بالبحث عن أسباب تجعل العنف الديني له خصوصية تختلف عن غيره، غير أن تتبع هذه الأسباب يكشف عن غياب فرق مؤثر في ذلك[2].

والـلافت أن ربط العنف بالدين، وأنه هو أكبر محفز له هو تصور عام في عصرنا، حتىٰ ابتلي به كثير من المسلمين، مع أنهم في عصرهم كله لم يشهدوا من الحروب الدينية أي شيء يذكر مقارنة بما شهدوه من الحروب العلمانية والإلحادية، فالذاكرة السمعية والبصرية ما تزال تحتفظ بصور عشرات الملايين الذين طحنتهم الحرب العالمية الأولىٰ، والثانية، ومجازر الأنظمة الفاشية والشيوعية، وحروب الاحتلال، وكلها تحركها المرجعية العلمانية، وكل هذا غائب عن التصور الذهني الذي لا يستحضر إلا وقائع محدودة من العنف الذي يرتبط بالدين، وهذا من تأثير الآلة الإعلامية التي صاغت العقول المعاصرة فأصبحت تنظر للأمور وفق ما يراد لها لا وفق ما هو حقيقي وواقع.

وإلا فإن: (أفظع الحروب تُخاض باسم السلام، وكذلك تُسوّغ أسوأ الاضطهادات باسم الحرية وأقذر البربريات باسم الإنسانية)[3].

---

(١) انظر: أسطورة العنف الديني، وليام كافانو (٩-١٠)، تشكلات العلمانية، لطلال أسد (٩٤-٩٦) و(٢٤-٢٨)، و(١٦٩-١٧٠). إعادة النظر في العلمانية (١٠٤).

(٢) انظر مناقشة مفصلة لحجج هذه الرواية في: أسطورة العنف الديني، وليام كافانو (٢٦-٨٧).

(٣) مفهوم السياسي، كارل سميت (١٥٤).

فالمقصود أن الجانب الرابع يكشف عن وهم الحياد المزعوم في هذه الدولة اللبيبرالية، فهي دولة تفرض قيمها الليبرالية، ومبادئها العلمانية، وتفرض علىٰ جميع المواطنين فيها الالتزام بهذه المعاني الكبرىٰ، وتراقب الشؤون الحياتية ألا تخرج عن هذه المبادئ والقيم، ولا بد أن يلتزم المواطن بالولاء لها، وهي التي تحدد الأصدقاء والأعداء، وتفرض الحقوق والواجبات، وتلزم بالحفاظ عليها والدفاع عنها، فالانتماء سيكون إلىٰ هذا الكيان المقدس بعيدًا عن أي انتماءات دينية أو كيانات أخرىٰ.

## نماذج من فرض القيم الليبرالية:

وحتىٰ ندرك ضخامة حضور القيم الليبرالية في الشأن العام، وأثرها في تقييد الحريات التي تراها مخالفة لهذه القيم، ليتبدد معه وهم الحياد المصنوع، سنضرب عدة أمثلة لمنافذ تأثير هذه القيم علىٰ المجتمع بالقسر والإكراه، وسنقتصر في تأثيرها علىٰ المسلمين تحديدًا.

وسنقتصر في هذه الأمثلة علىٰ جانب معين وهو التدخل الليبرالي الذي يمنع المسلمين من حريتهم أو يفرض عليهم ما يخالفها، ولن نتطرق في هذا إلىٰ مجالين:

المجال الأول: التدخل المبني علىٰ تحقيق المصالح، وتسيير شؤون الدولة في المساحة التي لا تعارض الدين، وهو مجال ضخم جدًّا يحيط حياة الإنسان المعاصر كلها.

المجال الثاني: ما يتعلق بفرض أمور توافق الإسلام كالمنع من الانتحار، وتجريم الإجهاض، ونشر المواد الإباحة للقُصَّر، وتحريم الفواحش معهم، والتصرف في أعضاء الإنسان.

### ١- القيود علىٰ العمل والوظائف الحكومية:

فهذه القيم تؤثر علىٰ حرية الشخص في ممارسة تدينه في عمله الوظيفي، فمن ذلك منع القضاة ورجال الشرطة وحراس السجون من إظهار ما يختص بأي دين، لما لهم من سلطة عقابية، ولكون وظائفهم شديدة الحساسية[1].

وربما يقال هنا: إن هذه وظائف لها وضع خاص نظرًا لحساسيتها كالأمن والقضاء، غير أن الأمر لم يقتصر عليها، بل يتعداها إلىٰ التعليم، فمن القضايا محل الجدل ما يتعلق بأن يظهر موظف الدولة في أي قطاع أي أمر يشير إلىٰ رمز ديني؛ لأن موظف الدولة يجب أن يلتزم بقيمها، ولا يظهر ما يمكن أن يخالفها أو يوثر علىٰ وظيفته فيها، وحتىٰ المتسامح من الليبراليين، والذي يرىٰ تسويغ إظهار هذه الرموز لكونه من باب حرية الضمير، يتحسس من وجود امرأة معلمة في المدرسة وهي تلبس النقاب، ويقدم علىٰ منع ذلك عدة مسوغات لا تتعارض مع حرية الاعتقاد، فمن ذلك:

١- أن هذه الحرية لا تمكن المعلمة من أداء مهمتها التربوية علىٰ الوجه المطلوب، فتغطية الوجه يحرم التلاميذ من التواصل غير القولي.

٢- كما أن مهمة المدرسة ينبغي أن يكون في تنمية الحس المدني لدىٰ الطلاب، والنقاب يباعد بينهم وبين هذا.

٣- كما أن التلميذ في التعليم الابتدائي لم يكتسب بعد الاستقلالية الكافية بما يجعل مثل هذا السلوك مؤثرًا عليه في اعتناق دينها[2].

وهذه الحجج المبررة تكشف لك أكثر عن صلابة الموقف الليبرالي في فرض القيم والمبادئ الحاكمة، وسهولة تمددها في تقييد الحريات، ثم يبحث بعد ذلك عن المسوغات التي لا تنافي حرية الاعتقاد.

---

(١) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٥٨).

(٢) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٥٧).

ومن مواضع السجال الشهيرة في الفكر الليبرالي ما يسمىٰ بإجراءات التكيف، والتي تهدف إلىٰ إعفاء الشخص من بعض الالتزامات القانونية لوجود مانع ديني، كأن يسمح لبعض الأفراد بأداء ما تراه العلمانية من الشعائر الاعتقادية في أثناء العمل الرسمي، فيترك الموظف لباسه الرسمي ويلبس ما فيه رمز ديني.

وهي محل خلاف، فبعضهم يسوغ هذه الإجراءات بأن طلب تلميذة أن ترتدي حجابها هو مشابه لطلب أخرىٰ أن تغطي شعرها لأسباب صحية، ولا اعتراض علىٰ مثل هذا، كما أن ثم استثناءات في المساواة تراعي حال الأشخاص المعوقين عضويًّا، والنساء الحوامل، وهي مقبولة من قبل الجمهور العريض، إلا أن الرأي العام أكثر تحسسًا بخصوص مطالب الاستثناء ذات الدوافع الدينية، ومن الحجج لرفض المساواة هنا أن الأشخاص المعوقين والمرضىٰ لم يختاروا أنفسهم، في حين اختار المتدينون اعتناق دين معين وفهمه بالطريقة الأكثر تزمتًا[١].

كما ينظر إلىٰ هذه المراعاة علىٰ أنها مكافأة لأتباع الأديان الشمولية علىٰ حساب الملحدين واللادينيين[٢].

ويتلخص الاعتراض الليبرالي علىٰ هذه الإجراءات التكيفية التي تلاحظ جانب الدين في الإعفاءات في ثلاث حجج أساسية:

**الحجة الأولىٰ:** أن حيادية الدولة تمنع أحكام البروز الأخلاقي، فلا تقوم الدولة بمراعاة أمرٍ لدافع قائم علىٰ رؤية شاملة للخير أو الحق.

**الحجة الثانية:** تفترض الإعفاءات الدينية بروزًا أخلاقيًّا خاصًّا بالدين.

**الحجة الثالثة:** حيادية الدولة تمنع الإعفاءات الدينية[٣].

---

(١) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٧٣) و(٧٩).

(٢) انظر: العلمانية وحرية الضمير (٨٠).

(٣) انظر: دين الليبرالية (٢٦٣-٢٦٤).

وقد طرح الليبراليون عدة استراتيجيات لكيفية الموازنة بين إجراءات التكيف، وقاعدة الحيادية مع الدين، والمساواة بين المواطنين، فقدموا ثلاثة حلول:

الحل الأول: إذابة الدين، والذي يرىٰ توسيع الدين إلىٰ تصنيف شامل يتضمن الأذواق والالتزامات والهويات، وبناءً عليه فهو يرفض مبدأ الإعفاءات كلها؛ لأنه لا يوجد تمييز مبرر يمكن رسمه بين الإعفاء بسبب الدين، أو بسبب أمرٍ آخر غير الدين.

الحل الثاني: دمج الدين، والتي ترىٰ قياس الدين علىٰ التصنيفات المستحقة للحماية كذوي الاحتياجات الخاصة أو الهويات الهشة.

الحل الثالث: إستراتيجية التضييق، والتي تحصر الإعفاء في نوعٍ معين من الاعتقادات التي تستحق الحصانة وهي التي تؤسس الهوية الأخلاقية، ويتصرف فيها الشخص بدافع من واجب الضمير الذي يحتم عليه التصرف[(١)].

فالبحث في إجراءات التكيف والتحفظ عليها هو كاشف لصلابة القبضة الليبرالية في إحكام الشأن العام، وإلزام الجميع بقيمها ومبادئها في الشأن العام، في مسلك صارم لا يكاد يسمح باستثناء يسير لبعض الأشخاص لدوافع دينية فيرخي عليهم شيئًا من هذه الضوابط في الشأن العام؛ لأنه يتمسك بأصل المساواة، والتي تتحفظ عن ترك هذا الأصل لأسباب دينية.

واللافت أن هذا التصلب أمام موضوع إعفاء يسير بدعوىٰ الحفاظ علىٰ المساواة، يدفعه في الحقيقة تحسس من الدين، ورفض لاعتباره أكثر من تقدير لقيمة المساواة، ولهذا نجد أن الفكر الليبرالي يقبل ما هو أشد في انتهاك المساواة من هذه الصورة بكثير في حال شعورهم بحاجتهم إلىٰ الاستثناء من المساواة، وأوضح مثال له ما يسمىٰ بالتمييز الإيجابي أو برنامج العمل الإيجابي،

---

(١) انظر: دين الليبرالية (٦٤-٦٥)، وفي عرض مفصل هذه الآراء انظر من الكتاب (٦٥-٩٧).

حيث ينظر إلىٰ جنس النساء، أو الأقليات التي تعرضت لتمييز تاريخي تسبب في حرمانهم من حقوق كثيرة، حتىٰ جعلهم في وضع اقتصادي واجتماعي أقل من غيرهم، فتصحيحًا لهذا الوضع يكون لهم امتياز خاص في بعض القوانين يساعدهم علىٰ المساواة مع غيرهم[١].

وهي صورة ليست محل وفاق، لكن لها قبول ظاهر، وتحميها قوانين وأعراف، مع كونها أكثر مصادمة لقاعدة المساواة، وأصرح في نقض هذا الأصل.

**٢- الجانب الأسري:**

فمع كون الزواج حرية فردية، إلا أن القيم الليبرالية حاضرة في تأطير هذه المؤسسة بما لا يعارض هذه القيم، وهو أمر كان محل جدلٍ ليبرالي من قديم، مع ما هو معلوم من توسع الليبرالية الأولىٰ في الحريات وتضييقها لمجال تدخل الدولة، إلا أن جون سيتورات مل (ت١٨٧٣م) لم يكن يرىٰ مانعًا من تدخل الدولة لمنع الزواج الذي لا يمتلك فيها الزوجان سبل تأسيس الأسرة ودعمها، فهي تدخلات من قبل الدولة لمنع الفعل المؤذي الذي قد يحلق الضرر بالآخرين[٢].

ومن القيود المفروضة هنا: رفع الشروط الشرعية المعتبرة في النكاح كاشتراط الولي، والشهود، ومن لا يجوز الزواج منهم من المحرمات في النكاح، ما دام أنه يخالف اختيار البنت، فحرية الاختيار مقدمة؛ لأنها تستند إلىٰ المبدأ الليبرالي الأعلىٰ.

---

(١) انظر في التمييز الإيجابي، والتداول الليبرالي حوله: الليبرالية وحدود العدالة (٢٢٨-٢٤٦)، العدالة، مايكل ساندل (٢١٧-٢٣٩)، أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٣٣٧-٣٥٩)، التمييز الإيجابي، موسوعة استانفورد للفلسفة، ترجمة محمد العمري، موقع مجلة حكمة.

(٢) انظر: عن الحرية، جون سيتوارت مل (١٧٢-١٧٣).

غير أن هذا الاختيار الحر المتوافق مع الليبرالية ليس علىٰ إطلاقه، بل قد يمنع منه أيضًا، ومن ذلك:

- تحديد سن الزواج، ومنع الزواج تحت هذا السن القانوني، ولو كان برضا الزوجين.

- المنع من تعدد الزوجات.

فهذه قيود قسرية لا يسمح لأحد أن يخالفها ولو حصل رضا الزوجين بها، مع كونها لا تخالف القيم الليبرالية مباشرة، وهذا يكشف لك عن توسع تأثير هذه القيم، وأن قيودها لا تقتصر علىٰ المخالفة المباشرة للقيم، بل تتوسع.

- ومن القيود الأسرية ما يتعلق بالتربية، فلا يملك أن يربي أولاده علىٰ شيء يخالف هذه القيم الليبرالية، إذ إن هذا سيكون سببًا لوقوعه تحت طائلة جريمة يعاقب عليها القانون.

- كما أنه ملزم بتعليم أولاده في التعليم النظامي وفق البيئة والقيم والشروط الليبرالية.

- كما قد يمنع من بعض الأمور الشرعية كالختان مثلًا.

**٣- العبادات:**

ومع أن العبادات تعتبر أضيق المجالات المتعلقة بالدين، بل إن تصور العلمانية للدين إنما يحصر الدين في هذا المجال، فإن هذا المجال لم يسلم من قيود الليبرالية وإكراهاتها، ومن ذلك:

التدخل في كيفية إجراء الأذان، وإقامة الصلوات، وفي رفع المآذن.

بل وحتىٰ المحتوىٰ الذي يقدم في خطب الجمعة ليس لك مطلق الحرية فيه، بل يجب ألا يتصادم مع القيم الليبرالية، وقد ختم أحد الخطباء في مدينة تورونتو بكندا خطبة الجمعة بدعاءٍ قال فيه: (اللهم طهر المسجد الأقصىٰ من نجس اليهود)، فكان هذا سببًا لفتح تحقيق معه، تسبب في إبعاده من المسجد، وإقالته من الجامعة التي يعمل فيها.

كما أن الالتزام بالعمل قد يمنع المسلم من شهود صلاة الجمعة، أو الاحتفال بالعيد.

**٤- التعليم:**

ومن ذلك: التدخل في التعليم بالتضييق علىٰ التعليم الديني، إما بمنعه مطلقًا، أو فرض مواد عليه تضمن إخضاعه لمنظومة القيم الليبرالية، كما أن كافة مواده ستكون تحت الرقابة التي تضمن عدم مصادمة هذه القيم.

ومنه فرض التعلم بما يعارض الدين كالتطور، بل ورفض تدريس ما يخالف هذه النظرية ولو من مدخل علمي، فمن المعلوم ما يتعرض له أصحاب مدرسة التصميم الذكي من تهميش شديد، وأنهم يعاملون معاملة الرؤية الدينية، مع كونهم يقدمون تصورهم وفق أدوات المنهج العلمي الغربي نفسه(١).

ومنه إيقاف الدعم المالي عنه، فقد يسمح بهذا التعليم لكن مع قطع الدعم المالي عنه، وهذا ليس من قبيل الترك الذي يعطيك الحرية دون إضرار، بل هو إضعاف شديد؛ لأن التعليم في ظل الدولة المعاصرة لا يقوم إلا عبر دعم مادي، فاقتصار الدولة علىٰ دعم المدارس الليبرالية وإيقاف دعم غيرها هو قضاء عليها ولو تجمل بالحرية.

**٥- حرية التعبير:**

وفي حرية التعبير عن رأيك الديني فأنت محكوم بقيم الليبرالية، ومنها أن تمتنع عن أي خطاب فيه كراهية، فكل ما فيه تحريض علىٰ الكراهية فهو مرفوض قطعًا، وهذا المفهوم فيه من العموم والضبابية ما يجعله يتمدد ولا يقتصر علىٰ ما فيه اعتداء مباشر، بل قد يتوسع لتجريم ما يراه مهيئًا لهذا العدوان، وبطبيعة الحال أن هذا التمدد سيكون علىٰ حساب الحرية الدينية.

---

(١) انظر: المهرطق (١٨٤-١٨٦)، أيقونات التطور، جوناثان ويلز (٢٦٦-٢٦٩)، صندوق داروين الأسود، مايكل بيهي (٣٧٦-٣٧٧)، و(٣٨٢-٣٨٣)، غير قابل للتكذيب، دوجلاس أكس (٤٨-٥٥)، و(٢١٩).

ويتضح ضخامة هذا القسر الليبرالي عند النظر فيما يسمىٰ بنبذ خطاب الكراهية، حيث يسعىٰ الخطاب الليبرالي إلىٰ فرض قيمه تحت ستار نبذ خطاب الكراهية، وفرض هذا علىٰ المناهج والإعلام، ومحاربة من يختلف معهم فيه، وهذا المفهوم للكراهية منطلق من تصور الليبراليين له، فهو يدخل في هذا الخطاب ما يراه المسلم عقيدة له من كفر من دان بغير الإسلام، ومن تحريم أمورٍ ظاهرة.

ولتدرك ضخامة ما يحمله مفهوم نبذ الكراهية من تضييق مهول للحريات لك أن تنظر إلىٰ الشركات الكبرىٰ التي تدير الرأي العام في فضاء الإنترنت كاليوتيوب وتويتر والفيسبوك، وما تفعله من ملاحقة لأي نقد أو رأي يتعلق بالشذوذ، فأي مادة تتعرض له تحجب، وتحذف بسببه حسابات ومواقع مؤثرة، حتىٰ أصبح من يرغب في تقديم أي رأي في هذا الموضوع يتحايل علىٰ الرقابة بالتغيير في بعض الحروف، وهو يتمدد في موضوعات أخرىٰ أيضًا كالموقف من العدوان الصهيوني، فهو تدخل سافر في محتوىٰ الخطاب العالمي ليبتعد عما لا يروق لليبرالية، وتضيق الخناق علىٰ أي صوت يخالف، ويلحظ أن مساحته تزيد يومًا بعد يوم.

ومن تقييد الحرية: تقييد حرية الدعوة إلىٰ الإسلام، بل وإلىٰ النصرانية التي تخالف معتقد الغالبية، ومثل هذا قد يظن أنه من بدهيات الحرية، لكن الأمر ليس كذلك، فقد حكمت المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان بصحة موقف اليونان في تجريم التبشير الموجه لاتباع الديانة السائدة وهي الأرثوذكسية الشرقية، وأن هذا التجريم مبني علىٰ هدف مشروع وهو حماية حريات الآخرين(١).

ومن ذلك تجريم عدد من الأنظمة الغربية المعاصرة لنقد اليهود، أو إنكار الهولوكست، وتخصيص نظام خاص في معاداة السامية يلاحق كل من يعبر عن رأيه في القضايا المتعلقة باليهود.

---

(١) انظر: الاختلاف الديني في عصر علماني، صبا محمود (٢٧٣).

### ٦- حرية التنظيم الذاتي:

ومن القضايا محل الإشكال ما يتعلق بحرية التنظيم الداخلي للجماعات الدينية بما لا يترتب عليه أي ضرر علىٰ المجتمع، وذلك حين يكون الأمر مقتصرًا عليهم لا يتعداه إلىٰ غيرهم، ومع كونها تتعلق بحرية فردية خاصة، ولا تمس ضررًا عامًّا، ولا يتعدىٰ من هو داخل الجماعة باختياره، إلا أنه متطلب لا يلبىٰ بسهولة[١].

فقد يكون من المتفهم ليبراليًا أن تمنع من يريد فرض أسلوبه في العيش علىٰ الآخرين عن طريق القوة، وأما من يريد أن يعيش وفق قيمه المحافظة ولا يريد من النظام الليبرالي سوىٰ أن يتركه وشأنه فهو أمر غريب، وقد سبب خلافًا داخل المدرسة الليبرالية، وقد علق علىٰ هذا أحد مؤرخي الفلسفة المعاصرين تعليقًا معبرًا فقال: (يبدو أن تعزيز الحرية أو الاستقلالية الذاتية ينطوي علىٰ عدم تسامح تجاه المجموعات غير الليبرالية)[٢].

وحتىٰ التحاكم إلىٰ القوانين الشرعية عند التراضي، فليس لك حرية في ذلك حتىٰ ولو كان ذلك بالتراضي بين المتحاكمين أنفسهم، إلا في حدودٍ لا تعارض الأصول الليبرالية.

وفي المؤسسات الدينية الخاصة، لا تملك خيارًا حرًّا في أن تتعاقد فيما بينها وفق شروطٍ خاصة مستندة إلىٰ مرجعيتهم الدينية إذا كان في ذلك مساس بالأصول الليبرالية.

كما أن الجمعيات الخيرية لا تملك الخروج عن قوانين الليبرالية، فالجمعيات المخصصة للأسرة يجب أن تتعامل مع الأسرة وفق المفهوم الليبرالي فلا يحق لها أن تمتنع عن تقديم خدماتها إلىٰ كافة أشكال الأسرة التي ترتضيها الثقافة الليبرالية كالزواج الشاذ.

---

(١) انظر: دين الليبرالية (٢٤٣).

(٢) مدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة (٢٩٣-٢٩٤).

وفي المؤسسات التجارية الخاصة لا يملك صياغتها وفق ما يراه أصلح له، كأن يفعل أي شيء يضر بالمساواة بين الرجال والنساء في العمل، كما قد يتسبب التمسك ببعض هذه الأحكام الشرعية كعدم الاختلاط في المدرسة من حرمان من معونات الدولة التي تقدم للمدارس.

**٧- المشاركة السياسية:**

فالمشاركة السياسة حق للجميع بغض النظر عن توجهاتهم واختياراتهم، إلا أن الالتزام بالقيم الليبرالية يفرض قيودًا قسرية علىٰ من لا ينسجم مع هذه القيم، وكما سبق فليس بالضرورة أن تكون المخالفة مباشرة، بل المخالفة البعيدة لن ترحم.

فحتىٰ اللغة الدينية هي محل تحفظ في المجال القانوني العام، فإذا رغب المتدين في استخدام لغة دينية فعليه قبل ذلك أن يقبل أن يترجم هذه اللغة إلىٰ لغة مقبولة علىٰ نطاق واسع قبل أن تتمكن من شق طريقها إلىٰ أجندات البرلمانات، أو المحاكم، أو الهيئات الإدارية وتؤثر في قراراتها، فيجب أن تصاغ وتُبرر بلغة مقبولة من الجميع، وهو ثمن لا بد أن يدفعه المواطنون المتدينون ليكونوا أعضاء في الديمقراطية الدستورية، وحتىٰ ينالوا حياد الدولة تجاه الرؤىٰ المتنافسة[١].

وقد يكون هذا الشرط مقبولًا في ثقافة الغرب نظرًا لعقودٍ طويلة من الحكم العلماني الذي غير في نظرتهم إلىٰ الدين، والتزامهم به، حيث إن: (أغلب المسيحيين في الولايات المتحدة اليوم بما في ذلك الكاثوليكيون أتباع الكنيسة الأسقفية والمسيحيون المصلحون مثل اللوثريين والمنهجيين والمشيخيين ليس لهم أساس في تقاليدهم الدينية للشك في أن متانة أي طرح ديني يتعلق بمتطلبات راحة الإنسان هي محل شك إلا إذا توصل طرح علماني مقنع إلىٰ النتيجة نفسها التي توصل إليها الطرح الديني)[٢].

---

(١) قوة الدين في المجال العام، هابرماس (٥٩-٦٠).

(٢) الدين في السياسة، مايكل بيري (١٨٨-١٨٩).

بل وحتىٰ في تفاصيل الأمور، فلا يقبل أن يستند إلىٰ الدين في أصغر الأمور المتعلقة بحياة الناس إلا إذا أمكن الوصول إليه عن طريق علماني: ف (لا المشرعون ولا الموظفون الرسميون ينبغي لهم الاعتماد علىٰ الطرح الديني المتعلقة بمتطلبات راحة الإنسان إلا إذا توصل طرح علماني مستقل إلىٰ الخلاصة نفسها فيما يتعلق بهذه المتطلبات)[1].

إلا أنه يسوغ الاستناد إلىٰ الدين في بعض الأمور كالقول بتقديس كل إنسان، وإن لم يوجد طرح علماني يدعم هذا الاعتقاد المتعلق بالقدسية، وذلك أن القول بالقدسية يعتمد علىٰ مستندات دينية[2]، فلا بأس من الاستناد إلىٰ الدين عند الضرورة إذا كان في سبيل خدمة العلمانية!

**٨- الأطعمة:**

وفي الأطعمة: لا تملك الذبح الشرعي الذي ينافي حقوق الحيوان.

**٩- وفي اللباس والمظهر العام:**

فقد تمنع المرأة من لبس الحجاب، كما قد يمنع الرجال من إعفاء لحيته في بعض الأعمال.

والموقف من الحجاب قائم علىٰ موقف عقدي، يرىٰ فيه ذكورية وتسلطًا علىٰ المرأة، وما فيه من منافاة لقيم الاندماج في المجتمع، والحضارة المتقدمة، وإشارة للتخلف والرجعية، فهو موقف عقدي صرف، وليس مجرد منع لسبب غير معتبر.

واللافت هو تشدد العلمانية علىٰ هذه الحرية مع قلة الحاجة إليه، فهي تتخذ موقفًا عنيفًا ضد بعض ما تراه من ظواهر مضرة بالهوية العلمانية مع قلة حضورها، فقضية الطالبات المسلمات اللاتي يرتدين الحجاب في فرنسا، أشغلت الرأي

---

(١) الدين في السياسة، مايكل بيري (١٢٨)، وانظر (١٩٣).

(٢) انظر: الدين في السياسة، مايكل بيري (١٣٣-١٣٤).

السياسي في فرنسا كاملًا، والرأي العالمي من ورائه، مع أن عدد أولئك الطالبات في فرنسا أقل من ١٥٠٠ طالبة[١].

كما أن قضية حضور الصلاة في بعض الشوارع لضرورة ضيق المساجد يوم الجمعة أحدثت جدلًا كبيرًا في فرنسا، وبسبب هذا الجدل الكبير والصخب الواسع توهم كثير من الفرنسيين أن عدد الشوارع التي يصلي فيها المسلمون تصل إلىٰ ١٨٥ شارع، بينما العدد الحقيقي لم يتجاوز عشرة مساجد فقط[٢]!

**١٠- حق الحياة:**

بل حتىٰ حق الحياة الأساسي الذي تراه من قطعيات الدين لن تملك شيئًا أمام مشروعية الإجهاض، أو قتل الأطفال مراعاة لحق المرأة.

**١١- الفرض العالمي!**

وهذا الفرض الليبرالي يتجاوز حدود الدولة الليبرالية الغربية ليكون فرضًا عالميًا ملزمًا لكل نظام في كل زمان ومكان، وبغض النظر عن أديانهم وثقافاتهم وأوضاعهم.

فالتدخل الليبرالي لم يقتصر علىٰ قسر الناس في بلدانهم علىٰ القيم الليبرالية، بل فرض هذه القيم علىٰ الدول الأخرىٰ، فيكون المسلم في بلده مرغمًا علىٰ عدم تجاوز الحدود الليبرالية، وليس له حرية الانفلات منها!

ومن ذلك سعي الاتفاقيات الدولية لأجل فرض القيم الغربية في كافة شؤون الحياة، فلا يكون للمسلمين حرية اختيار القوانين بناءً علىٰ دينهم أو ثقافة مجتمعاتهم، بل تدخلت هذه الثقافة الليبرالية حتىٰ في الجانب الخاص المتعلق بشؤون الأسرة كالزواج والطلاق والحضانة والميراث، والذي تتركه العلمانية عادة

---

(١) انظر: العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (١٦٥)، وفي قرار المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان ذكر أن القرار يخص ١٩٠٠، انظر: نماذج من أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، محمد الميداني (٤٣).

(٢) انظر: العلمانية المزيفة، جون بيبرو (٢٥).

للتشريعات الخاصة لكل دين، حتىٰ هذا المجال الخاص الضيق لم يسلم من فرض وإكراه ومتابعة لتكون علىٰ وفق النموذج الغربي، كما يجب فرض المساواة بين الذكر والأنثىٰ، وعدم الالتفات إلىٰ أي قيود دينية تخالف ذلك بسبب الأنوثة أو الدين، بل يجب إلغاؤها، ولا يملك المسلم حرية أن يعمل بقانون دينه في بلده!

وحتىٰ التحفظ علىٰ بعض القوانين بسبب مخالفتها للدين الإسلامي هو غير مقبول، وليس هذا فحسب، بل لا يترك لك فرصة أن تعتقد أن هذا هو التفسير للإسلام، بل يريد أن يفرض عليك القانون الذي يريده، ويمنعك من معارضته بأي مستند ولو خالف دينك، ويمنعك من القول بأن هذا يخالف الإسلام، فلا بد قهرًا ألا يكون في الإسلام ما يخالف ذلك، ويجب أن يقرر أن هذه الحقوق مكفولة في الإسلام، ويجب إعادة قراءة الإسلام وتفسير القرآن وفق التطور الحديث[1]!

كما أن ثم تدخلًا سافرًا في مناهج التعليم في العالم الإسلامي لضمان أن يكون تعليم أولاد المسلمين غير متعارض مع الثقافة الليبرالية، فحتىٰ ما يعتقده المسلم من أصول دينه لم يسلم من التدخل والتقييد إذا كان فيه مضايقة لقيم الليبرالية ومبادئها، فما يعتقده المسلم في الأديان غير الإسلام كاليهودية والنصرانية وغيرها، أو ما يعتقده المسلم من تحريم بعض الممارسات التي هي مخالفة لقطعيات الإسلام كالشذوذ، ليس له مطلق الحرية في تعلم هذا أو تعليمه.

بل حتىٰ لو غاب التصريح، وكان في الاعتقاد تقريرًا لما قد يوهم أنه نقد لأديان أو مذاهب فإن الحرية الليبرالية تفرض ضرورة التدخل لتغيير هذا الأمر، وقد نشرت منظمة (هيومن رايتس ووتش) في حسابها علىٰ تويتر في ١٧/ ٢/ ٢٠٢١ نقدًا لأحد مقررات المناهج الدراسية في السعودية قائلة: (ما زالت الكتب

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: تدويل النقاش حول حقوق المرأة، الدول العربية تواجه سيداو، ضمن كتاب: الشريعة الإسلامية، وتحديات الحداثة: (٢٤١)، و(٢٤٧-٢٧٠).

المدرسية تشيطن الشعائر الدينية التي يمارسها الشيعة وأتباع الطرق الصوفية) وذلك تعليقًا علىٰ مقطع يقرر حرمة الغلو في آل بيت النبي ﷺ، بدعائهم من دون الله، واعتقاد أن لهم القدرة علىٰ التصرف في الكون، ومعرفة الغيب.

وثم متابعة دقيقة لمناهج التعليم، ورصد تفصيلي لكل الجزئيات التي لا تتفق مع القيم الليبرالية في كل المناهج الدراسية، والضغط بشدة لتغييرها، ومنع تدريسها، فحتىٰ الاعتقاد نفسه أصبح محلًا للتدخل والمطالبة بمنعه، فليس للمسلم حتىٰ وهو في بلاده أن يربي أبناءه علىٰ معتقدات إلا بعد أن ترضىٰ عنها الليبرالية المحايدة!

فالتربية والتعليم ومناهج الدراسة وقوانين الحياة كلها يجب أن لا تكون متعارضة مع القيم الليبرالية الحاكمة، حتىٰ لمن يعيش في غير الدولة الليبرالية، فالحياد الليبرالي لم يقتصر علىٰ نظامهم الداخلي، بل أصبح قاعدة كونية ملزمة للبشر جميعًا بغض النظر عن معتقداتهم وأديانهم، فلا بد أن تكون علىٰ وفق الحدود الليبرالية المقيدة، والتي تتدخل فيما يحق لك تعلمه أو تعليمه من أمور دينك.

وهكذا، ستجد أنك أمام **قائمة طويلة من التدخلات الليبرالية**، تشمل كافة جوانب الحياة، التي ليس قصدها في نظرهم الإضرار بالتدين ابتداءً أو محاربته، وإنما لأن هذا يتعارض مع أصول الليبرالية وقيمها، فهذا التدخل منسجم مع هذه المرجعية، وقصدنا هنا إثبات قصور التصور بأن الليبرالية لا تتدخل كثيرًا.

وهذا التدخل بدهي في الحقيقة؛ لأن هذا دولة، وثقافة، لها قيم ومبادئ تقوم عليها، وستفرضها بالقوة، فليس من المستغرب أن يقع هذا، إنما المستغرب أن يغيب إدراك هذا المعنىٰ الظاهر عن بصيرة كثير من الناس فيحسب أن هذا النظام محايد لا يتدخل أبدًا، أو لا يتدخل إلا في حدود ضيقة جدًّا، ومعقولة.

وإنما سرىٰ الوهم إليهم لأن الشخص نشأ في ظل هيمنة هذه الدولة الليبرالية، فاعتاد علىٰ كل ما فيها، وأصبحت القيود الليبرالية الموجودة هي

الأصل فلا تثير اهتمامه، بخلاف القيود الآتية من مرجعيات أخرىٰ فهو يراها كبيرة ومنكرة؛ لأنه لم يتعود عليها، فالذي حصل أن أي قيد من خارج المرجعية الليبرالية يصبح غريبًا وكارثيًا ولا يطاق؛ لأن النظام لا يقبله، والناس لم تعتد عليه، بينما تتقبل كافة القيود الليبرالية ولا يجد فيها أي إشكال.

ولا أقصد بطبيعة الحال أن هذه المجالات السابقة محل اتفاق من جميع الليبراليين، بل هي محل جدل بينهم، وإنما المقصود بيان المجالات التي تتحرك فيها الليبرالية، أو بتعبير فقهي هي من قبيل «المجال السائغ» للتدخل الليبرالي.

كما أن النظر في «المسوغات» الليبرالية للتدخل، والتي يقدمونها في كيفية لا تتعارض مع حرية الاعتقاد، وحرية التدين، تكشف عن سهولة التمدد بفرض القيم الليبرالية بما لا يتعارض مع حرية الاعتقاد، وهي تكشف عن سذاجة من يتوقف في فهم الليبرالية عند ترديد عبارات إعلامية عن حفظ الحرية الدينية ما لم تحدث ضررًا علىٰ الآخرين.

مع مراعاة أننا اقتصرنا علىٰ الجانب الليبرالي المتسامح، والنظر الليبرالي الذي يغلب حرية الاعتقاد، ويرىٰ أن فصل الدين عن الدولة أمر إجرائي يجب ألا يتعارض مع حرية الاعتقاد.

وكما تلحظ، فهذه الجوانب الأربعة كلها الكاشفة عن وهم الحياد العلماني الليبرالي، هي متعلقة بأصل العلمانية، ولم نتطرق فيها إلىٰ التجاوزات المبنية علىٰ التوظيف والاستغلال للعلمانية، كما اقتصرنا علىٰ التجارب الليبرالية التي يشاد بها، ولم نلتفت بتاتًا إلىٰ الحديث عن التجارب المتوحشة التي تتبرأ منه العلمانية؛ لأن المقصود ليس تشويه النظام العلماني، بل الكشف عن حقيقته.

ولا يعني كل ما سبق نفي وجود الحرية، أو إثبات ضيقها، أو أن المسلمين لا يجدون حرية للتدين في النظام الليبرالي، فليس هذا هو المراد، فالمقصود ليس نفي هذه الحرية ولا حتىٰ إثبات ضيقها، وإنما الكشف عن طبيعة التدخل الليبرالي الواسع بما يبدد وهم الحياد.

## العلمانية الجمهورية:

أما إذا انتقلنا إلىٰ الضفة الأخرىٰ من العلمانية، وفحصنا الموقف الأكثر تشددًا، والذي يتمسك بموقف فصل الدولة عن الدين تمسكًا ظاهريًّا، فإن الأمر سيكون أكثر وضوحًا وجلاء، ويكفي أن نأخذ النموذج الفرنسي كدراسة حالة، ونكتفي منه بالموقف المعاصر بعد الحوادث الأخيرة، وسنكتفي بالتقاط هذه الحالة، ورفعها علىٰ المنصة، وهي كافية في بيان كثافة التغول العلماني.

فقد نشرت وكالة فرانس ٢٤ بتاريخ ٢/ ١٠/ ٢٠٢٠م، عن خطابٍ للرئيس الفرنسي قال فيه: إن علىٰ فرنسا التصدي للنزعات الإسلامية الساعية إلىٰ إقامة نظام موازٍ وإنكار الجمهورية، وكشف عن خطة عمل ضد «النزعات الانفصالية»، لمكافحة من يوظفون الدين للتشكيك في قيم الجمهورية.

وبعد أن اعتبر أن «الإسلام دين يعيش أزمة اليوم في جميع أنحاء العالم»، تحدث بإسهاب عن «الانفصالية الإسلامية» في فرنسا التي أدت إلىٰ تسرب الأطفال من المدارس، وتطوير ممارسات رياضية وثقافية خاصة بالمسلمين و«التلقين العقائدي وإنكار مبادئنا علىٰ غرار المساواة بين الرجال والنساء».

وبين أن هذه هيكلة تلتف علىٰ قوانين الجمهورية وتقيم نظامًا موازيًا يقوم علىٰ قيم مغايرة، وتطوير تنظيم مختلف للمجتمع.

نشرت في إثر ذلك وكالة فرانس ٢٤، في ١٩/ ١١/ ٢٠٢٠م، أن الرئيس الفرنسي بحث مع «مسؤولي الديانة الإسلامية في فرنسا» الخطوط العريضة لتشكيل مجلس وطني للأئمة، يكون مسؤولًا عن إصدار التصاريح لرجال الدين المسلمين في البلاد وسحبها منهم عند الاقتضاء في حال مخالفتهم لقيم الجمهورية.

وطلب الرئيس أن يضعوا في غضون أيام «ميثاقًا للقيم الجمهورية» يتعين علىٰ المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية والاتحادات التسعة التي يتألف منها الالتزام به، علىٰ أن يتضمن الميثاق تأكيدًا علىٰ الاعتراف بقيم الجمهورية، وأن

يحدد أن الإسلام في فرنسا هو دين وليس حركة سياسية، وأن ينص علىٰ إنهاء التدخل أو الانتماء لدول أجنبية.

كما أنه سيتعين علىٰ كل إمام مسجد الإلمام بمستوىٰ مختلف من اللغة الفرنسية وحيازة شهادات دراسية يمكن أن تصل إلىٰ المستوىٰ الجامعي.

وتبعًا لهذه المطالبة من الرئاسة الفرنسية، نشرت وكالة فرانس ٢٤ في تاريخ ٢٠٢١/١/١٨ إقرار المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية «ميثاق مبادئ» للإسلام في فرنسا، حيث توصلوا إلىٰ توقيع ميثاقٍ يؤكد توافق الإسلام مع العلمانية، والمساواة بين الرجل والمرأة، ورفض توظيف الإسلام لأغراض سياسية، إلىٰ الإقرار بتشكيل مجلس وطني للائمة يكون مكلفًا بأئمة المساجد في فرنسا.

ويأتي توقيع الميثاق مع مشروع قانونٍ يعرض علىٰ مجلس النواب الفرنسي، وقد أشارت الوكالة في تاريخ ٢٠٢٠/١٢/١٠ إلىٰ الخطوط العريضة الذي يتضمنه هذا القانون، فهو يسعىٰ لتعزيز القيم الجمهورية من خلال تبني قانون العلمانية الفرنسي، وهدفه تعزيز العلمانية، وتشديد الرقابة علىٰ تمويل الجمعيات، ومعاقبة المحرضين علىٰ الكراهية عبر الإنترنت، ويتكون هذا القانون من أربعة وخمسين بندًا ويهدف إلىٰ محاربة «التطرف الإسلامي» والإرهاب.

وفي ٢٠٢١/٢/١م، نشرت الوكالة مناقشة الجمعية الوطنية لقانون مكافحة النزعات الانفصالية، وهو مشروع قانون يضم مجموعة تدابير حول مكافحة الكراهية، والتربية في الكنف العائلي، وتشديد الرقابة علىٰ الجمعيات، وتعزيز شفافية أداء دور العبادة ومصادر تمويلها، وحظر شهادات العذرية وتعدد الزوجات والزواج القسري.

وقد أشاد وزير العدل بهذا القانون الذي يمنح السلطة إمكانية معاقبة من يريد الانعزال خارج إطار الجمهورية.

وقد أبدىٰ عدد من قادة الأحزاب عدم رضاهم من هذا القانون الذي قصر في محاربة التطرف.

وهكذا، تدور كرة الثلج سريعًا، وما نزال في بداية هذا التوسع، وكل ما سبق هو بطبيعة الحال يأتي انطلاقًا من فهم العلمانية الفرنسية لموقع الدولة من الدين، وأهمية الحياد في التعامل معه، فهو لا يقتصر علىٰ التشدد في إبعاد الدين عن الفضاء العام، بل في ضرورة فرض القيم العلمانية للجمهورية، وهذا ما يفرض علىٰ الإسلام أن يكون علىٰ وفق المبادئ الجمهورية الفرنسية، فيجب أن يحذف من أحكام الإسلام كل ما لا يكون منسجمًا مع هذه القيم، ولن يسمح لأحدٍ أن يؤم المصلين، ولا أن يخطب فيهم، ولا أن يحدثهم عن أمورٍ تخص دينهم إلا وهو ملتزم بهذه القيم، وقد تأهل بما يكفي لذلك.

**المقصد من هذا كله**: أن النظم كلها تقوم علىٰ مرجعية وأفكار مسبقة، لا وجود لحيادٍ، ووعاء يجمع الناس من دون أن يفرض عليهم معتقدات وتصورات، ولا وجود لفكرة شبه محايدة لا تفرض إلا الحد الأدنىٰ القليل جدًّا، وإنما يوجد مرجعيات لها قيم عليا، ولا بد أن تفرضها علىٰ أي نظام.

فمن المهم ألا ينطلي علينا زيف الحيادية وشبه الحيادية الموهومة، فليس في واقع النظم السياسية إلا مرجعيات فكرية قهرية، وإذا زال هذا التسويق الإعلامي اتضحت صورة الخلاف الحقيقية، وتجلت بأنها بين مرجعية لا تؤمن بالوحي ولا تعتد بقيمه وأحكامه، ومرجعية خاضعة للوحي.

ومن الطبيعي أن يميل كثيرٌ من الناس إلىٰ الخيار الليبرالي لأسباب عدة، لكن المسلم الذي يؤمن بالله ورسوله، ويسلم لحكم الوحي، ويعرف أن ما جاء هو صلاح الدنيا والآخرة، لا يمكن أن يستثقل قيود الشرع، ثم يرضىٰ صاغرًا أن تُطوَّق عنقه بمرجعية الليبرالية!

❋ ❋ ❋

فهذه جوانب أربعة تكشف عن وهم الحياد الليبرالي، وقد أطلنا النفس فيها لأن هذا الحياد هو حافز نفسي للتساهل مع هذا النظام العلماني الليبرالي، ولعلنا نختم هذا المحفز بفرعين مهمين:

**الأول: تفاوت القيود الليبرالية، وأثر النظام العام:**

واللافت أننا نجد هذه القيود تتأثر قوة وضعفًا بحسب الدين الذي تتعامل معه، فهي تشتد أكثر مع الإسلام بينما تتسامح مع غيره، وهو أمر ظاهر في التشديد علىٰ حقوق المسلمين، وكما تقول سيسل لابورد: (ولا شك في أن شرعية ممارسات الأقلية كثيرًا ما تحجب عبر أحاسيس الأغلبية، كان الفقه القانوني لحرية الدين لدىٰ «المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان» متساهلًا بشكل ملحوظ تجاه ممارسات المؤسسة المسيحية، وغير متسامح بشكل علني تجاه حضور الإسلام في المجال العام)[١].

وتسجل ملحوظة طريفة أن القانون يرىٰ قبول أن يذهب الشخص إلىٰ المسجد كل أسبوع، ولا يقبل ذهابه إلىٰ المسجد خمس مرات في اليوم، وهو قرار تعسفي، فكلا الممارستين متعلقة بحرية التدين، والسبب: (أن القانون الغربي يعيد تشكيل الدين غير المسيحي بحسب مقاييسه المسيحية الخاصة؛ فهو يجانس الممارسات الدينية لتصبح مجموعة من الالتزامات والواجبات المحددة بشكل واضح بحسب النموذج المسيحي)[٢].

فالموقف المتشدد من قضية الحجاب بدعوىٰ المساواة بين الجنسين والهوية العلمانية لا يستحضر إلا بسبب الإسلام فقط، كما لا ينظر في المساواة بين الجنسين إلىٰ الأجور مثلًا كما ينظر فيه إلىٰ اللباس[٣].

وهذا الأمر يمكن فهمه أكثر إذا استحضر تأثير مراعاة النظام العام في الدولة العلمانية، فمراعاة النظام العام أو السياسة العامة يعطي النظام صلاحية في تقييد بعض الحريات محافظة علىٰ السلم الاجتماعي، فهي تعطي الدولة هامشًا واسعًا في تقييد الحرية إذا رأت أنها تشكل تهديدًا للأمن الوطني، أو السلامة،

---

(١) دين الليبرالية (٥١-٥٢).

(٢) دين الليبرالية (٣١٢).

(٣) انظر: العلمانية المزيفة (٩٣-٩٥)، و(١٠٣).

أو حفظ النظام أو الصحة والآداب، أو سمعة الآخرين، وبما أن النصرانية هي دين الأغلبية فسيكون لها امتياز خاص في المراعاة[١].

وهذه القيود التي تفرض علىٰ الحريات هي الأمن الوطني، والأمن العام، والنظام العام، والصحة العامة، والأخلاق العامة[٢].

وبناءً علىٰ الحفاظ علىٰ النظام العام: أيدت المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان استنادًا إلىٰ هذا قرار منع الحجاب في تركيا؛ لأن العلمانية هي أحد الأسس التي تقوم عليها الجمهورية، ويجوز تقييد ممارسة الشعائر أو المعتقدات إذ أثرت علىٰ النظام العام، واللافت أن المحكمة أحالت إلىٰ الدول تحديد ما تراه مناسبًا فيما يتعلق بإظهار الرموز الدينية في المدارس، طالما أنه لا يوجد مفهوم موحد لمتطلبات حماية حقوق الآخرين، والنظام العام[٣].

كما أيدت المحكمة حل حزب الرفاه التركي، ونقل أصوله للخزينة، مع كونه مخالفًا لحرية تكوين الجمعيات؛ لأن هذا مما يتنافىٰ مع مبادئ المساواة واحترام الجمهورية الديمقراطية العلمانية، وكان من المسوغات الأساسية لهذا التأييد ما ذكر من تصريحات لبعض المنتسبين إلىٰ الحزب يمكن حملها علىٰ أن فيها تأييدًا للشريعة[٤]!

---

(١) انظر: هل النقد علماني (١١٠-١١٥)، والكلام في النص لصبا لمحمود، وانظر من الكتاب: (١٠٣-١١٨)، وانظر في سياق أوسع: الاختلاف الديني في عصر علماني، صبا محمود (٩٤-٩٥)، و(١١٨-١١٩)، و(٢٥٢-٢٥٣)، و(٣١١)، سياسات الحرية الدينية (٣٤٧-٣٤٨)، كما أن حقوق الأقليات تتأثر بعوامل أخرىٰ كالتاريخ ومصالح السياسة، انظر: الاختلاف الديني في عصر علماني (١٠٧-١٠٩)، تشكلات العلمانية (٢٦١)، المدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة (٤٤٣).

(٢) انظر: النظام الأوربي لحماية حقوق الإنسان، محمد الميداني (١٠٥).

(٣) انظر: المختار من دراسات الحماية الإقليمية لحقوق الإنسان، محمد الميداني (١٥٣-١٥٤).

(٤) انظر: نماذج من أحكام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان، محمد الميداني (٢١-٢٤)

فمراعاة النظام العام يجعل للأكثرية في الدولة سلطة في التأثير علىٰ بعض الحريات، وهذا ما يوقع في الأحكام المتناقضة في الظاهر، حيث تقر بعض الحريات الدينية بدعوىٰ الحرية، ثم تنقض في حريات أخرىٰ.

من ذلك أن المحكمة الأوربية نفسها نقضت حكم المحكمة الإيطالية في منع تعليق الصلبان في المدارس، واستندت المحكمة في ذلك إلىٰ أن الصليب هو رمز ثقافي مرتبط بالتقاليد، وليس له أثر في انتهاك معتقدات الآخرين، فلهم حرية الاختيار في الإيمان، وهي ذات المحكمة التي حكمت بأن الحجاب الإسلامي هو رمز ديني تبشيري يؤثر علىٰ الطلاب في الفصول الدراسية[١]!

وهذا لا يقتصر علىٰ المحكمة الأوربية، بل يشمل المحاكم الأوربية الوطنية، فالمحكمة الدستورية الألمانية تحرم علىٰ المدرسين ارتداء الرموز الإسلامية في المدارس، بينما تسمح للرموز المسيحية واليهودية علىٰ أساس أن تمثيل القيم والتقاليد المسيحية والغربية يتوافق مع الوصايا التعليمية للدساتير[٢].

فمراعاة النظام العام مدخل من مداخل التقييد علىٰ الحريات، وهو يتأثر بالأكثرية، والطريف -والمؤسف- تأثر بعض المسلمين بالنظام العام العلماني، علىٰ وفق منظور الأكثرية الغربية، فيميل إلىٰ مفهوم العلمانية وفق النظام والأغلبية المسيحية أيضًا، فقد يتشدد مع الحجاب حاملًا ذات الحساسية الغربية منه، كما يرفض أمورًا تحتملها العلمانية في منظور النظام العام، لكنه يرفضها بسبب استلابه لمفهوم العلمانية، وبأكثريته الغربية!



(١) انظر: الاختلاف الديني في عصر علماني (٢٥٨-٢٦١).
(٢) انظر: الاختلاف الديني في عصر علماني (٢٦٩).

**الثاني: الحرية الليبرالية ووهم عدم التدخل:**

وهم الحياد قد يتبدىٰ في وجه آخر يقول إن الليبرالية تترك الخيارات للناس بلا تدخل، فهي حل لإشكالية تغول الدولة الحديثة.

وهذا يتضمن أمرين:

**الأمر الأول:** أن الليبرالية حيادية لا تفرض قيمها، ولا تتدخل في خيارات الناس.

**الأمر الثاني:** أن الحرية هي مجرد ترك، وليس فيه أي تدخل.

وقد سبق مناقشة الأمر الأول وبيان ما فيه.

وأما الأمر الثاني: فمن الأوهام الظن أن فرض الدولة للحرية الليبرالية هو من قبيل الترك لا التدخل، فهو يقول إن الدولة تترك الناس وخياراتهم الشخصية، ولا تتدخل فيما يفعلون، بل رفعت يدها عن هذا المحيط الخاص، بخلاف تدخلها في منع شيء بسبب أمرٍ ديني، وربما يبالغ في التبشيع بأن هذا يعطي الدولة سلطة التغول، والسيطرة، فيؤدي إلىٰ انتهاك حقوق الناس.

والحق أن تدخل الدولة متحقق بالإذن أو بالمنع، فإذا سمحت الدولة بأمر فقد تدخلت في الإذن له، وإذا منعته فقد تدخلت بمنعه، فلا يتصور أن يكون إذن الدولة بشيء هو من قبيل الترك غير المقصود والذي لا تبالي به، بل هو فعل مقصود.

فإذا سمح النظام ببيع الخمور مثلًا، فهو قد حفظ حق البيع، وتدخل في إقراره، وأعطىٰ التصاريح اللازمة عليه، وسيحمي هذا التصرف القانوني من أي اعتداء، وسيحاسب أي منتهك له قضائيًا، وإذا منعه فإنه لن يعطيه التصاريح، ولن يسمح بوجوده، فالتدخل متحقق في الصورتين جميعًا، فالبحث عند الخلاف يجب أن يكون علىٰ طريقة: هل يسوغ بيع الخمر أم لا يسوغ؟ وليس أن يقال إن المنع تدخلٌ يتضمن مفاسد، بينما الإذن مجرد ترك، فهذا تلاعب في الألفاظ لا يعبر عن الواقع الموضوعي لمحل الخلاف.

فأنت حين تسمع أن الدولة تترك ولا تتدخل، تظن أن هذا يشابه من يرىٰ أمورًا لا يرضاها ولكنه لا يحب أن يشغل نفسه بها، وهذا المعنىٰ كان ممكنًا في الدولة القديمة، فقد يفعل الناس أمورًا وتتركهم الحكومة ليس دعمًا لذلك أو رضا به، بل لأن عبء متابعتها ذو كلفة ثقيلة أو غير مستطاعة، وهذا غير متحقق في عامة القضايا محل الخلاف هنا، فالترك هو إذن مقصود وتدخل واع مبني علىٰ مرجعية فكرية.

ولهذا يقع خلاف كبير بين الناس في عددٍ من الملفات في الثقافة الغربية، بين من يرىٰ حرية تصرفٍ ما، ومن يراه ممنوعًا، كلا الطرفين مدرك أن نجاحه مرتبط بموقف النظام في اعتباره أو إلغائه، لا يتصور أحد أن الدولة تتدخل في إلغائه فقط دون اعتباره.

فمن الملفات الشائكة مثلًا: الإجهاض، أو زواج الشذوذ.

فإذا أباحت الأنظمة ذلك فإنه سيكون محميًا بالقانون، وإذا منعته فإنه سيمنع بالقانون، فلا وجود لترك محض لا يتضمن أي تدخل.

هذا الوعي مهم لتخفيف الضغط النفسي علىٰ بعض الناس في تمسكهم بأحكام الشريعة، فقد يضعف عنها، ويبحث عن الأفكار المؤسلمة لأنه يرىٰ أن فيها تركًا لا يحمل الدولة أي تبعة، ولا يتضمن أي مفسدة، بخلاف التدخل بفرض الأحكام، والواقع الموضوعي أنه لا فرق بين الصورتين في محال النزاع، فإقرار الإجهاض أو منعه هو مجرد قرار متدخل يختار إحدىٰ الوجهتين، وتغول الدولة متحقق في الصورتين جميعًا.

نعم، يمكن أن يقال بالتفريق بين الترك والتدخل في الأمور الحياتية التفصيلية التي ليست هي من محال الخلاف، كأن تتدخل الدولة مثلًا في طريقة أكل الناس ومشيهم وحديثهم ونحو ذلك، مما يتجاوز المساحة المعقولة للحكم، فلا شك أن التدخل هنا ليس كالترك؛ لأن هذا تجاوز وظيفة الدولة في رعاية المصالح.

وحقيقة الأمر أن التدخل وعدم التدخل قائم علىٰ تصور معلمن للدين، فلأن ثم اعتقاد مسبق أن الدين خاص ولا يتعلق بالنظام العام، أصبح أي شيء تقوم به الدولة متعلقًا بالدين تدخلًا خاطئًا؛ لأنه تجاوز لوظيفتها ولوظيفة الدين، فإذا تدخلت الدولة لمنع تأثير الدين في النظام لم يعد هذا تدخلًا لأن هذا هو الوضع الطبيعي عندهم، ولو تدخلت لمنع أمر أو فرض بناء علىٰ مستند ديني فيكون هذا تدخلًا مرفوضًا.

### ٤- طبيعة الدولة الحديثة:

من قضايا البحث المعاصرة ما يتعلق بإمكانية التوفيق بين الحكم الإسلامي ونظام الدولة الحديثة المعاصرة، وأن نظام الدولة الحديثة يقوم علىٰ أصول وقواعد لا تنسجم مع الحكم الإسلامي، وهو أحد المحفزات لقبول الأفكار المؤسلمة للعلمانية.

والمقصود بالدولة الحديثة هي نمط حكم الدول الوطنية المعاصرة، فالدولة الحديثة تقوم علىٰ سيادة سلطة علىٰ حد قطري معين، بغض النظر عن الانتماء العشائري أو الديني أو غيره، وإنما تجمع الناس فيها هوية وطنية من خلال حيز معين، يكون هذا الفضاء هو الجامع لمن يسكن فيه، وللسلطة السياسية سيادة مطلقة علىٰ هذا القطر: سيادة خارجية بأن لا يتجاوز أحد علىٰ حدودها، وسيادة داخلية بأن لا يوجد من يعلو عليها في سياستها المحلية، فتتغلب فيه الدولة علىٰ أي ولاء آخر وسيط.

وهو تصور جديد في الحكم في أوروبا، حيث كانت السيادة تتأثر بالتمدد الديني عن طريق الكنيسة، أو بتمدد حكم الملوك والأباطرة، فجاءت هذه السيادة القطرية لتمنع أي تجاوز من هذين الفاعلين، ولا تدعي هي سموًا علىٰ الحكام الآخرين، فالعلاقة مع الحكام الآخرين تقوم علىٰ التنسيق لا التبعية.

فقد كان في أوروبا أنظمة حكم متعددة: النظام الإقطاعي الذي يجمع الروابط الشخصية، والنظام الكنسي الذي يقوم علىٰ الدين، ونظام الإمبراطورية، وكانت هذه السلطات موجودة في وقت واحد، تتداخل فيه السلطة الإقليمية وغير الإقليمية، بل يمكن أن يخضع الفرد إلىٰ أكثر من سلطة في وقت واحد؛ لأن الحكومة لم تكن محددة بمعايير حصرية، بخلاف الدولة الحديثة التي أسست علىٰ مفهوم السيادة، فإنها جعلت السلطة واحدة ضمن حدود رسمية، يطبق القانون فيها علىٰ إقليم، وليس علىٰ دول أو شعوب[١].

---

(١) انظر: الدولة ذات السيادة ومنافسوها، هندريك سبروت (٢٩-٣٠)، و(٩٨-١٠١)، و(١٤٦-١٤٩)، =

ولا يعرف الناس في عصرنا أي نموذج للدولة غير هذا النموذج القائم علىٰ السيادة الوطنية القطرية، وقد كانت جذور نشأة هذه الدولة في التاريخ الأوربي، ومرت بتطورات عدة ومراحل تدريجية حتىٰ استقرت علىٰ ما هي عليه، وقد تباينت آراء المؤرخين في تحديد لحظة البداية، فيحكي بعضهم أنها نشأت في القرن السادس عشر الميلادي، ويرجع آخرون النشأة إلىٰ القرن الرابع عشر، وإلىٰ ما قبل ذلك، حيث عرفت بريطانيا وفرنسا ما يشبه الدول السيادة حيث كان لملوكهم سلطة علىٰ أقاليم محددة[١].

ومن أبرز المحطات المؤثرة في نشأة الدولة الحديثة، وتحكي الرواية المشهورة أنها البداية الأولىٰ لتأسيس هذه الدولة، هو نهاية حرب الثلاثين عامًا مع إبرام صلح وستفاليا عام (١٦٤٨م)، فقد كان علامة الاعتراف الرسمي بنظام الدولة الحديثة، فمع تفكيك الكنيسة، ومنع تدخلها فيما هو خارج الإقليم زالت العوائق أمام التوحد في الدولة، وكانت هذه هي الرؤية التي انتصرت في وستفاليا، ثم بلغ ذروتها في القرن العشرين مع انهيار الإمبراطوريات في أوروبا بعد الحرب العالمية[٢].

غير أن هذه الرواية التقليدية أصبحت محل انتقاد، فمع وجود بعض الملامح المشتركة بين الدولة الحديثة وما حدث في هذا الصلح إلا إن ثم اختلافًا جوهريًا ظاهرًا، فلم يكن للتنظيم السياسي الذي أعقب هذا الصلح أي تطابق مع

---

= الدولة الخرائطية، جوردن برانش (٣٦-٤٠)، الدولة المستوردة، برتران بادي (١١٧-١٢٣)، الدولة الحديثة، كريستوفر موريس (١١٢-١١٦) ضمن مجلة الباب، العدد التاسع، السيادة كمفهوم قانوني وسياسي، ديتر غريم (٨٥-٨٦).

(١) انظر: الدولة ذات السيادة ومنافسوها، (١٩٣-١٩٧)، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، جوزيف شتراير (٤٦-٥٩)، و(١٠٥-١٠٦)، الدولتان، برتران بادي (١٢٧)، تضخم الدولة العربية، نزيه الأيوبي (٥١)، السيادة، موسوعة استانفورد، موقع مجلة حكمة.

(٢) انظر: صنع الدولة الحديثة، بريان نيلسون (١٢٩-١٣٠)، السيادة، موسوعة استانفورد، موقع مجلة حكمة.

الدولة الحديثة، ولم يكن للمعاهدات التي أعقبته أي تغيير في القواعد العميقة للسلطة السياسية، فلا يصح أن يكون هذا الصلح هو لحظة تأسيس العلاقات الدولية.

وإنما البداية الحقيقة انطلقت من القرن التاسع عشر، فهي الفترة التي ترسخ فيها التحول من النظام القديم إلىٰ الدولة الحديثة ذات السيادة، وذلك في مؤتمر فيينا عام ١٨١٤-١٨١٥م، حيث عرّف الفاعلون فيه بمعيار الدولة الإقليمية الحصرية، وشهدت الإيقاف النهائي للسلطات المتداخلة، وانتهت الإمبراطورية الرومانية، واستبعد أي تأثير للبابا في شرعية الحكام الأوربيين[(١)].

فالدولة الحديثة تدرجت في التاريخ الأوربي، ومرت بأطوار، وكان نموذجها أقوىٰ من أي بدائل سياسية منافسة أخرىٰ، فتغلب هذا النموذج علىٰ الأنماط البديلة، وذلك لأنه يمتلك صلاحية قوية في اتخاذ القرار بما جعله أكثر فاعلية في الجانب الاقتصادي والعسكري، وفي تحقيق الالتزام بالاتفاقيات والمعاهدات، كما أنه يحقق الانسجام بين الدول نظرًا لطابعها القطري، وهو ما جعل أضعف دولة في القرن التاسع عشر أفضل تنظيمًا وأكثر قدرة علىٰ الإفادة من مواردها البشرية والمادية من الدول القوية في القرون السابقة[(٢)].

وأيًا ما كانت النشأة، فالدولة الحديثة هي هذه الدول الإقليمية المعاصرة التي نعرفها، وهذه الدولة الحديثة تتميز بعدة خصائص، أهمها خاصيتان، الأولىٰ القطرية، وهي أنها تحكم حدودًا بينة فاصلة، والثانية: السيادة، فتغير شكل الدولة الحديثة عن القديمة من خلال تخلصها من صيغ السلطة المتداخلة، والسلطة التي لا تستقر علىٰ إقليم معين، وهو ما ساعدها علىٰ الاستمرار والمحافظة في وجه المتغيرات[(٣)].

---

(١) انظر: الدولة الخرائطية، جوردن برانش (٤٤-٥٠)، و(١٦٨-١٧١).

(٢) انظر: الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، جوزيف شتراير (٥٩)، و(١٠٥-١٠٦)، الدولة ذات السيادة ومنافسوها، هندريك سبروت (٣٥٧-٣٥٨)، الدولة في المجتمع، جويل مجدال (٨٤-٨٥).

(٣) انظر: صنع الدولة الحديثة، بريان نيلسون (٣٠-٣١)، الدولة الخرائطية، جوردن برانش (٥٠)، =

وليس المقصود أن الدول السابقة لم تكن تحكم مساحة جغرافية محددة، وإنما أن نظام الحكم لم يكن يستند إلىٰ هذه المعايير القطرية الثابتة[1].

## إشكال الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة:

هذا النموذج الحديث للدولة أثار إشكالًا شهيرًا في كيفية تنزيل الحكم الإسلامي عليه، وقد تباينت الآراء فيه، وقرر كثير من المعاصرين أن الحكم الإسلامي لا يمكن أن يستقيم مع هذا النموذج، ويمكن أن نحدد مستندات هذا الامتناع في ثلاثة مداخل أساسية، وهي مداخل مترابطة، ويؤثر بعضها في بعض:

**المدخل الأول:** المستند الأخلاقي.

**المدخل الثاني:** المستند التشريعي والقانوني.

**المدخل الثالث:** المستند الفقهي.

وسنشرح المقصود بكل واحدة منها، ونناقشه، ثم نأتي إلىٰ الحديث عن أثر موضوع طبيعة الدولة الحديثة في التحفيز علىٰ قبول أسلمة العلمانية.

### المدخل الأول: المستند الأخلاقي.

ومن أشهر الآراء المعاصرة التي عرضت لهذا الموضوع من هذا المدخل ما قدمه د. وائل حلاق في كتابه ذائع الصيت «الدولة المستحيلة»، وقد توصل إلىٰ

---

= الدولة الحديثة، كريستوفر موريس (١١٩-١٢٠) ضمن مجلة الباب، العدد التاسع، وفي عرض مفصل للخصائص التي تميز الدولة الحديثة انظر: نظريات الدولة الديمقراطية، جون درايزك وباتريك دنلفي (٢٤-٢٩).

(١) انظر: الدولة ذات السيادة ومنافسوها، هندريك سبروت (٩٩)، صنع الدولة الحديثة، بريان نيلسون (٢٩)، ولمركزية هذه الحدود في الدولة الحديثة قرر بعض الباحثين أن التطور التقني لعلم الخرائط هو الذي ساهم في تأسيس الدولة الحديثة، حيث غير تصور الناس في تصور الفضاء المكاني إلىٰ كونه سطحًا هندسيًا متجانسًا، ومع توسع الخرائط وانتشار استعمالها فإن أشكال السلطة التي لا تخضع للتصوير الخرائطي قد ضعف، وحل محلها السلطات التي ترتبط بحدود فاصلة، وبذهاب التداخل في السيادة، وتركز السلطة في إقليم واحد نشأت الدولة الحديثة، فإعداد الخرائط واستخدامها الواسع كان شرطًا ضروريًا لهذا التحول، انظر: الدولة الخرائطية، جوردن برانش (٩٣-٩٤)، و(١٠٥)، و(١١٩-١٢٣).

أن حكم الشريعة لا يمكن أن يتحقق في هذه الدولة الحديثة؛ لأن بُنية هذه الدولة لا يمكن أن تجتمع مع نظام الشريعة، وقد كان المدخل الأخلاقي هو أبرز ما استند إليه[١].

فالدولة الحديثة دولة نشأت في سياق أوروبي، لها نطاق مركزي مختلف عن نطاق الحكم الإسلامي، فالنطاق المركزي في الحكم الإسلامي قائم علىٰ التنشئة الأخلاقية، بخلاف النطاق المركزي للدولة الحديثة، حيث استبدلت كل الأخلاق والعقائد الإيمانية بمعايير نقدية وعقلانية منفصلة عن المبادئ الأخلاقية[٢].

ويذكر حلاق خمس خواص تملكها الدولة الحديثة ولا يمكن تصورها بدونه، وهي:

١- أن هذه الدولة تكونت في تجربة تاريخية محددة، فهي نتاج تاريخي نشأ وتفاعل في أوروبا، فهي التي صنعته وطورته.

٢- وجود سيادة متعالية، والمقصود بها السلطة العليا التي لا سلطة أعلىٰ منها، وتمتاز بأنها سيادة كلية دائمة، لا تستند إلىٰ غيرها، تشكل هوية المواطنين المنضمين فيها، وتستحق التضحية من أجلها، فلها سلطة ميتافيزيقية مشابهة لاعتقاد المؤمن في صفات الله.

٣- امتلاك التشريع وما يتعلق به من احتكار للعنف، وصناعة القانون الذي هو المعبر عن السيادة، فهي التي تضع ما تريد من قوانين، وهي من ترسم حدود العنف، ومستوىٰ ما يطبق علىٰ الخارجين عليه.

٤- جهاز الدولة البيروقراطي، وهو مستوىٰ الضبط الشديد الذي تتحكم فيه الدولة بتنظيم المجتمع في كل شؤونه، من الولادة وحتىٰ الوفاة، من التعليم والصحة والسفر والعمل والسلامة والضرائب والترفيه وغيرها.

---

(١) وقد تناول حلاق المقارنة بين الدولة الحديثة والشريعة في عرض مركز ومختصر في كتاب الشريعة (٦٢٧-٦٤٨).

(٢) انظر: الدولة المستحيلة (٣٩-٤٠)، و(٤٤-٤٩).

٥- الهيمنة الثقافية، فالدولة تتوغل ثقافيًّا في المجتمع، ولا تكتفي بالتنظيم فقط، فلا يمكن أن تبقىٰ كيانات داخلية مستقلة ذاتيًا عنه[١].

يقرر حلاق بعد ذلك أن الحكم الإسلامي يقوم علىٰ أسس أخلاقية وقانونية وسياسية واجتماعية وميتافيزيقية مختلفة جذريًا عن الدولة الحديثة، فهي محكومة بقواعد أخلاقية، وهي تشكيل سياسي محدود، وكل إقليم تطبق فيه الشريعة فهو مجال إسلامي، ولا سيادة فيه لشيء فوق إرادة الله، وهذا يخالف الدولة الحديثة، فهي غاية بنفسها، ولها سيادة تتحكم به في المؤسسات الدينية وتنظمها مخضعة لها لإرادتها القانونية، وما عدا هذه الإرادة فهو هامشي وثانوي[٢].

ومن آثار غياب الأسس الأخلاقية أن نظام الدولة الحديثة يقوم علىٰ الفصل بين ما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، فما عليه القانون كافٍ ولا يحتاج أن يكون منسجمًا مع شيء آخر كالحق أو القانون الإلهي، فالقوانين ستطبق بغض النظر عن أخلاقيتها، وهو أمر لا يمكن أن يتصور في الحكم الإسلامي، فلا وجود لهذا التمييز بين الحقيقة والقيمة، أو بين القانون والأخلاق[٣].

يخلص حلاق أن الدولة الحديثة ليس كما يتصور بعض الإسلاميين من أنها أداة محايدة، يمكن أن تستخدم للقمع أو لإرادة الشعب، أو تكون ديمقراطية ليبرالية أو نظامًا اشتراكيًّا أو دولة إسلامية، فتستخدم وفقًا لإرادة قادتها وخياراتهم، بل الدولة الحديثة مضمنة لترسانة من الميتافيزيقا وأشياء كثيرة تحدد قدرًا كبيرًا من حياة رعاياها.

---

(١) انظر: الدولة المستحيلة (٦٣ -٨٣).

(٢) انظر: الدولة المستحيلة (١٠٥-١١١)، وانظر: (٢٠٩) و(٢٧٨-٢٧٩). ومن التعبيرات الطريفة الموافقة لهذا التقرير قول برتران بادي عن الدولة الحديثة: (دولة منشئة للقانون، وليست ناشئة عنه، وهي ضمان للحرية عند المصب حيث إن المشرع يتمتع بالسيادة. ولكنها سالبة للحرية عند المنبع حيث إنها متحللة من كل التزام أثناء ممارستها لوظيفتها التشريعية). الدولتان (٣٧).

(٣) انظر: الدولة المستحيلة (١٥٦-١٦٢).

وينبه أن هذا لا يعني أنها ظاهرة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتكيف أو تتعدل باستمرار، بل يذكر أنها تعرضت لكثير من ذلك، لكن أيًا من التغيرات المذكورة لم يثبت توافقه مع المتطلبات الأساسية للحكم الإسلامي، بل هي تزيد تباعدًا باطراد[1].

وفي الكتاب جوانب تفصيلية مهمة في معالجة هذا الموضوع، ولم يقتصر علىٰ الجانب الأخلاقي فقط، لكني سأقتصر علىٰ الجزئية الأساسية المتعلقة بامتناع قيام الحكم الإسلامي نظرًا لأن طبيعة الدولة الحديثة منفكة عن الأساس الأخلاقي، فهي تمتلك سيادة عليا لا تقوم علىٰ مبادئ أخلاقية، وهذا الأمر يمكن أن يناقش من عدة وجوه:

**الوجه الأول:**

أن ثم فرقًا بين السيادة، والتصور الفلسفي والاعتقادي لها، فالسيادة التي هي صفة أساسية في نظام الدولة الحديثة هو استقلالها الداخلي والخارجي عن أي سلطة عليا، فهذا مكون أساسي فيها، لو انخرم هذا المعنىٰ لزالت السيادة، وأما النظر إلىٰ هذه السيادة علىٰ معنىٰ أنها مستحقة للتشريع بذاتها، وأنها متعالية عن أي قيم أو مبادئ أخلاقية، فهذا تصور فلسفي مسبلٌ علىٰ هذه السيادة، وليس وصفًا ذاتيًا لها، فهذا النظر يختلف بحسب كل فرد أو مجتمع، وتصوراته التي ينظر فيها إلىٰ الكون والحياة والإنسان.

فإذا كانت الثقافة الغربية تنظر إلىٰ هذه السيادة كسلطة عليا لا تخضع لأي مبادئ فهو متعلق بنظرتها المتأثرة بسياقها التاريخي والديني، ولا يصح أن يجعل هذا التصور أمرًا قهريًا يجب أن ينظر إليه كل مواطن في عصرنا إلىٰ قانون كل دولة، فليس في مكون الدولة ما يفرض هذا التصور.

---

(١) انظر: الدولة المستحيلة (٢٧٥-٢٧٧).

ولهذا ففي الجدل الأوربي المتقدم حول السيادة العليا، كان تحديد السيادة يعتمد علىٰ التفسير الذي يقدمه كل مفكر عن حالته الطبيعية، ثم يخلق بعد ذلك سيادته بنفسه، فيصبح صانع السيادة ومادتها في آنٍ واحد، وهي بشكل متزامن تحدد إنسانيته فتحدد قواعد الخير والشر وهويته الأخلاقية، وهي دائرة محصنة من المطالب فوق البشرية للدين، وقد كان هذا المفهوم يتغير، ويتكيف مع التحولات السياسية الكبرىٰ[1].

فالسيادة بهذه التصورات المكتملة هي من جنس المفاهيم التي توجد في الذهن وليس لها كيان حقيقي، فقد يتحدث الشخص عن يقظة القانون أو الدولة المعصومة ونحو هذه المفاهيم التي هي مجرد فصاحة لا وجود لها، فيتعامل مع المفهوم المجرد ككيان حقيقي، بل كشخصية سياسية أكثر من حقيقية، كمثل المفهوم الهيجلي الذي يعامل الدولة باعتبارها الحقيقة العليا، وتجسيد أرقىٰ القيم، والشخص السامي المعبود الذي هو أكثر حقيقة من كل الأفراد الذين تتكون منهم، وهذه المغالاة قوبلت بمغالاة أخرىٰ تنفي أي أثر للأفكار الإنسانية، فوضع المفاهيم القانونية والسياسية في كيانات حقيقية، قابله من يجعل كل الأفكار الإنسانية مجرد تصورات ميتافيزيقية لا وجود حقيقي لها[2].

فـ: (لا تعد السيادة أمرًا واقعًا، بل مفهوم طبقه البشر في ظروف معينة، أو صفة نسبوها، أو دعوىٰ عارضوها علىٰ السلطة السياسية التي كانوا يمارسونها هم، أو أناس آخرون)[3].

---

(١) انظر: التاريخ الفكري لليبرالية، بيبر مانن (٣٠٩)، السيادة كمفهوم قانوني وسياسي، ديتر غريم (١٥).

(٢) انظر: فكرة القانون، دينيس لويد (٢٦٢-٢٦٣)، وانظر: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي (٢٠)، و(١٠٩).

(٣) السيادة، هاري هينسلي، نقلًا من كتاب: الدولة ذات السيادة ومنافسوها (١٥٣).

فمحل النقد ليس في تأثير الحداثة في مفهوم السيادة المعاصرة، وإنما في فرض هذا المفهوم الحداثي ليكون مكونًا أساسيًا في ذات السيادة لا يمكن أن ينظر أحد إلىٰ السيادة من غير هذا المنظور، بل وفرض المفهوم الحداثي بصورته المتأخرة في القرنين الأخيرين، وإلا فمفهوم السيادة في الدولة الحديثة قد بدأ قبل ذلك[1].

فالقطع باستحالة أي نموذج مطلقًا بناءً علىٰ الرؤية الحداثية للدولة المعاصرة هو تعميم قهري للتصور الحداثي في النظر، وهو ليس ضروريًا لأي قانون أو سيادة، فلماذا يفترض أن أي قانون يصدر من أي دولة معاصرة فلا بد أن يكون محكومًا بالرؤية الحداثية القائمة علىٰ فصل الأخلاق عن القانون والقيمة عن الحقيقة، والاستناد إلىٰ رؤية متعالية عن أي مصدر خارجي ولو كان هو الوحي؟

فهذه رؤية حداثية للقانون، لكن ليست وصفًا ذاتيًا للقانون، فالقانون مثلًا يقوم علىٰ صفة الإلزام، فلو لم يكن ملزمًا لم يكن قانونًا، وأما النظرة الحداثية هذه فليست وصفًا لازمًا للقانون، فيمكن أن يلتزم به لأنه قانون يحقق مقاصد الشريعة، فيكون مستنده إلىٰ مراعاة القيم الأخلاقية لا منافاتها.

فنظر المسلم إلىٰ القانون يختلف عن النظر الحداثي، كما يختلف نظرهما إلىٰ الكون والحياة والإنسان، بناءً علىٰ اختلاف المرجعية الحاكمية لكل منهما،

---

(١) سبق ذكر الخلاف في جذور الدولة الحديثة وأن بعض الباحثين يرجع ظروف النشأة إلىٰ ما قبل القرن الرابع عشر الميلادي، انظر: الدولة ذات السيادة ومنافسوها، هندريك سبروت (١٩٣-١٩٧)، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، جوزيف شتراير (٤٦-٥٨)، الدولتان، برتران بادي (١٢٧)، ومن المعلوم أن الموقف من الدين في تلك الحقب لم يكن كما هو بعد ذلك بقرون، بل كان الدين حاضرًا في النظام السياسي في عصر الثورة الفرنسية وما تلاها، انظر: الدين والدولة القومية، عبد العزيز صقر (٥٩-٧١)، و(٨٤-٨٨).

فجعل المفهوم الحداثي مكونًا أساسيًا لأي تنظيم قانوني، وأن هذا أمر حتمي= هو تعميم للنموذج الحداثي، وليس هذا النظر قهريًا علىٰ نظرة كل مسلم إلىٰ القانون وسيادة الدولة.

إذن فلا بد أن يميز بين السيادة القائمة علىٰ أمر محسوس ظاهر، والتصورات الفلسفية التي يفسر بها هذه السيادة.

ويتبع هذا:

**الوجه الثاني:**

أن السيادة تختلف عن مصدر السيادة، فالسيادة تحتاج إلىٰ مسوغ آخر لتستند إليه، وهي قضية فلسفية معضلة في الثقافة الغربية، فالقول بأن السيادة تقوم علىٰ نفسها، ولا تستند إلىٰ أصل أخلاقي، وتفصل المعنىٰ هو مسلك شائع في الثقافة الغربية، لكنه ليس هو المسلك الوحيد، بل هذه القضية محل جدل كبير في الحقول السياسية والفلسفية والقانونية.

فالسيادة التي تستند إليها الدولة مرت بأطوار واتجاهات مختلفة، كالنظريات الإلهية بطريق مباشر أو غير مباشر، أو النظريات الديمقراطية التي تستند إلىٰ العقد الاجتماعي، أو القوة، أو التطور العائلي، أو التاريخي، فسلطة الدولة المطلقة لا تنفي وجود حدود علىٰ سيادتها القانونية[١].

فالدولة لا تعتمد علىٰ نفسها بل هي بحاجة إلىٰ شرعية، وهذه الشرعية في نظر الفلسفة السياسية تقوم علىٰ مبدأ أخلاقي أو عقلاني، تطلب الحكومات علىٰ أساسه من الناس الطاعة[٢].

---

(١) انظر: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (١١٣-١٢٢)، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، إبراهيم شيحا (٩٠-١٠٥)، المدخل في علم السياسة، بطرس غالي (١٦٧).

(٢) انظر: المفاهيم الأساسية في السياسة، أندرو هايوود (٣٣).

ولهذا فقرارات الدولة لا تسوغ نفسها علىٰ أنها قرار من الدولة فقط، بل تذكر أنها موافقة للحق، أو لإرادة الناس، أو العدالة، أو القيم، أو الحرية أو نحوها، بما يعني أنها غير كافية لوحدها لتكون مصدرًا للشرعية، وإن مالت بعض الاتجاهات الغربية إلىٰ أن مصدر الدولة في شرعيتها هو ذاتها فهذا أحد المسالك الشائعة، وليس هو المسلك الغربي الوحيد.

فلا بد إذن من وجود مصدر تستند إليه السيادة؛ لأن السيادة مفهوم قانوني، وهي في نفس الوقت من يحدد واضع القوانين، وهذا يوقعنا في معضلة الدور، وهو ما دعا بعضهم هروبًا من هذا الإشكال إلىٰ أن يجعل السيادة هي مصدر السلطة العليا، وليس مصدر تعيين السلطة التشريعية[1].

وهذا القول بأن القانون هو تجسيد للعدل ومطابق له هو محل إشكال، ولا يتحقق قبول الناس لهذا بمجرد أن يسمىٰ قانونًا، وهو ما يفرض ضرورة تجاوز التصورات التقليدية عن القانون، فالقانون بحاجة إلىٰ أن يشعر المواطنون أنه متصل مع قيم تفرض نفسها بدون شرط ولا قيد، وهو ما يضفي علىٰ القانون الصفة الشرعية[2].

ولهذا فلا بد لأي نظرية عامة في القانون أن تنحاز إلىٰ موقف مبني علىٰ رؤية فلسفية وأخلاقية[3].

يمكن بعد هذا أن نقول إن لدينا ثلاثة مسالك في الفكر الغربي هنا:

المسلك الأول: من يرىٰ أن الدولة سيدة نفسها، ولا حدود لسيادتها، ولا تخضع لأي شيء آخر، فشرعيتها في ذاتها.

---

(١) انظر: فكرة القانون (١٦٢-١٦٤)، وانظر: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي، ديتر غريم (٥٢-٥٣).

(٢) انظر: الدولة في المجتمع، جويل مجدال (٢٠٦-٢١١)، و(٨٦-٨٧)، فلسفة القانون، هنري باتيفول (١١٢).

(٣) انظر: أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٣٥).

المسلك الثاني: أن الدولة تخضع لأساس أخلاقي أعلىٰ منها، وعليها حدود مستمدة من القانون الطبيعي.

المسلك الثالث: الاقتصار علىٰ الجانب العملي، وتوصيف واقع الدولة المعاصرة في خضوعها للقانون، بدون بحث عن أي أسس ميتافيزيقية تتجاوز الجانب التجريبي[(١)].

بل إن من التصورات في الفكر الغربي من لا يحدث انفصالًا بين المفاهيم العلمانية الغربية المعاصرة، والدين المسيحي، بل يرىٰ أن الغرب في صورته المعاصرة هو سائر علىٰ شكل من أشكال المسيحية، وأن المفاهيم الليبرالية المتسيدة ليست منفصلة عن المسيحية، وإنما هي نموذج جديد متطور من المسيحية، احتفظ بالأخلاق المسيحية، من دون عقائدها[(٢)].

خصوصًا مع تقبل المسيحية للعلمانية، فالعلاقة بين الجانبين علاقة معقدة، ومتطورة، وتتغير بحسب البلدان، ومع وجود تميز ظاهر بين المسيحية والتنوير في بعض البلدان إلا أنها مرتبطة ارتباطًا إيجابيًا، يسير فيها التنوير مع الدين سويًا، كما أن المسيحية هي مخزون مرن من الصور والرموز التي تتكيف مع الأوضاع الاجتماعية المختلفة، بل حتىٰ القومية التي هي جزء من مشروع التحديث، ومع ذلك فالمسيحية تعيد تشكيل نفسها بما يتوافق معها[(٣)].

---

(١) انظر: فلسفة القانون، ميشيل تروبير (٩٧-٩٨)، صنع الدولة الحديثة، بريان نيلسون (٢١١-٢١٢)، و(٢٤٠).

(٢) انظر: تاريخ موجز للعلمانية، غرام شميت (١٤-٣٣)، وانظر في رؤية مقاربة، مع نقدها: في العلمنة، ديفيد مارتن (١٥٤-١٦٠).

(٣) انظر: في العلمنة، ديفيد مارتن (٢٢٢-٢٢٧)، وانظر: (١١٢)، و(١٨٦-١٨٨)، و(١٤٢-١٤٣)، و(٢٠٢).

وحضور ذلك ظاهر في الولايات المتحدة الأمريكية، فعندما طلب أصدقاء توماس جيفرسون إعداد مسودة لإعلان الاستقلال بدأه بالعبارات المشهورة: إننا نرىٰ أن هذه حقائق بينة في ذاتها، فكل الناس ولدوا متساوين، لقد منحهم الله حقوقًا لا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق الحرية والبحث عن السعادة، ولقد أنشئت الحكومات للناس لضمان هذه الحقوق، فهي تستمد سلطاتها العادلة من رخاء المحكومين[١].

ويظهر هذا في أثر الدستور الأمريكي، فهو وثيقة قانون طبيعي ترسي سلطة الشعب في ظل هذا القانون، وقد حمل هذا الدستور جزءًا كبيرًا من تراث القانون الطبيعي إلىٰ العالم الحديث، وقد أصبحت هذه الحقوق الطبيعية ضمانات قانونية يقضىٰ بها علىٰ أي تشريع أو قانون يخالفها[٢].

فهذا يؤكد أن السيادة لا بد لها من مصدر، والنظر إلىٰ هذا المصدر يختلف بحسب التصور الاعتقادي للفرد والمجتمع، ولهذا لما عرض أحد علماء السياسة المعاصرين لبحث هذه المسائل، وساق الاتجاهات فيها، ختمها بقوله: (ويدل هذا التعدد في الأفكار علىٰ أنه ليس من اليسير إجماع الرأي في موضوع كهذا، فلا بد أن تختلف الأجوبة وفقًا لأنظمة الحكم الواقعة تحت التفكير، وتبعًا لسلم القيم الذي يؤمن به المفكر)[٣].

فالمقصود أن النظر إلىٰ مصدر السيادة لا يقوم علىٰ تصور واحد في الفكر الغربي، بل ثم اتجاهات مختلفة، ومسالك متباينة، وتجارب سياسية متعددة،

---

(١) انظر: الدولة والأسطورة، ارنست كاسيرر (٢٢٥).

(٢) انظر: فكرة القانون، دينيس لويد (٧٨-٧٩)، و(١٣١-١٣٢)، وانظر: عصر علماني، تايلور (٦٣٥-٦٣٦).

(٣) تكوين الدولة، روبرت ماكيفر (٩٨).

فلا يمكن تعميم هذا التصور علىٰ الثقافة الغربية التي نشأت فيها السيادة، فضلًا أن يعمم علىٰ ثقافات مختلفة عنها جذريًا، بل ولم ينشأ عندها هذا الإشكال أصلًا.

**الوجه الثالث:**

أن الاتفاق القانوني المعاصر قائم علىٰ وجوب إخضاع الدولة للقانون، وضرورة تقييدها بأحكامه، وأن السيادة المطلقة لا يمكن أن توجد في أي مجتمع، فمفهوم السيادة بهذا المعنىٰ من السلطة المطلقة هو محل انتقاد؛ لأن ادعاء السيادة لأي هيكل قانوني هو شكل من أشكال الوثنية، وهو مسوغ لارتكاب السلطات للجرائم بما يعفيها عن المحاسبة، فالسيادة لهذا يجب أن تكون مقيدة وليست مطلقة، ويجب أن تكون الأخلاق لها صحة مستقلة[١].

فمعنىٰ السيادة الذي أعطي لكل دولة داخل إقليمها قد تغير بمرور الزمن، لكنه لم يكن مطلقًا في أي مرحلة، ولم تطبق في يومٍ ما علىٰ أي دولة، فهو مشروط من الناحية القانونية، فلو ارتكبت الدولة إبادة ضد بعض شعبها لتدخلت الدول في سيادتها بالقوة، بل يتجاوز ذلك إلىٰ أن تفرض المعايير الغربية علىٰ سيادة كثيرٍ من الدول[٢].

وقد اختلفت التصورات الغربية في مستند هذا التقييد إلىٰ عدة نظريات:

١- نظرية القانون الطبيعي، التي ترىٰ أن هناك قواعد قانونية عليا ثابتة تعلو علىٰ القانون الوضعي وتسمو عليه.

---

(١) انظر: السيادة، استانفورد، موقع مجلة حكمة.

(٢) انظر: نظريات الدولة الديمقراطية (٢٨٦)، و(٤٣٣)، السيادة كمفهوم قانوني وسياسي، ديتر غريم (٢٤-٢٥)، و(٩٢-٩٣)، و(١٢٦-١٢٩).

٢- ونظرية الحقوق الفردية، التي ترىٰ وجود حقوق طبيعية مرتبطة بالفرد.

٣- ونظرية التضامن الاجتماعي، وترىٰ أن القانون سابق علىٰ الدولة.

٤- ونظرية الالتزام الذاتي التي ترىٰ أن القانون يكون من صنع الدولة وهي تلتزم به[١].

فهذه اتجاهات فلسفية متباينة في النظر إلىٰ مستند هذه القيود، بعضها يستند إلىٰ أسس أخلاقية عليا[٢].

فالقانون الطبيعي يتعلق بمبادئ معنوية أو دينية أعلىٰ، فيقرر وجود حقوق طبيعية ممنوحة من الله، ويرجع هذا المفهوم إلىٰ العالم المسيحي اللاتيني وجذوره في القانون الروماني[٣].

فالإجماع منعقد في واقع القانون العملي بأن تحقيق متطلبات أخلاقية معينة ضمن الحدود الدنيا هو شرط لا بد منه لإسباغ الطابع القانوني للتشريعات، وهو ضمانة تقف ضد التشريعات الجائرة، والنظام الذي لا ينص عليها ليس نظامًا قانونيًا وليس جديرًا بالاحترام، والأنظمة القانونية القائمة تدعي باستمرار أنها مراعية للعدالة[٤].

---

(١) انظر: الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، إبراهيم شيحا (١٠٨-١١٤)، علم أصول القانون، عبد الرزاق السمهوري (١٠-٤٥)، المدخل في علم السياسة، بطرس غالي (١٦٩-١٧٣)، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، أحمد فتحي سرور (٢٥).

(٢) في الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في النظر إلىٰ الأخلاق من حيث حقيقتها، ووجودها الموضوعي، انظر: جوهر القانون، سمير تناغو (١٣٩-١٧١).

(٣) انظر: تشكلات العلمانية، طلال أسد (١٩٧)، المفاهيم الأساسية في السياسة، أندرو هايوود (٢٧)، مع التنبيه علىٰ حضور التغير في مفهوم القانون الطبيعي، فقد استعمل بعد القرون الوسيطة بمقصد توفير أرضية تفاهم ووفاق، بديلًا عن النظريات الدينية. انظر: عصر علماني، تايلور (١٩٧).

(٤) انظر: فلسفة القانون، روبرت ألكسي (٩١)، و(٦٩-٧٠)، و(١٤٤-١٤٥)، أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٢٨٣).

فالقيم الأساسية للمجتمعات في عصرنا تقوم علىٰ حقوق الإنسان، وأساس هذه القيم نابع من القانون الطبيعي، ومع أن الاتجاه المعاصر يميل إلىٰ وضعها في قوانين وضعية إلا أن أساسها الطبيعي ما يزال ظاهرًا، فالحقوق والحريات نقلت حقوق الإنسان من المجال الأخلاقي إلىٰ المجال القانوني(١).

وإذا كان التقدم العلمي في القرنين الأخيرين قد ساهم في تقوية المذهب الوضعي وإضعاف الطبيعي، فإن ما حدث من حروب وأعمال وحشية معاصرة قد أدىٰ إلىٰ إحياء فكرة المذهب الطبيعي، فوجود قانون أسمىٰ يحكم به علىٰ القانون الوضعي هو الملجأ للإنسان عند وقوع أي طغيان عليه(٢).

ولهذا فقد كانت حركات حقوق الإنسان تنظر إلىٰ السيادة باعتبارها غير مقبولة أخلاقيًّا؛ لأنها تضع المصالح الوطنية فوق القيم العالمية، وكان الواقع الدولي وقتها يضع حول استقلالية الدول جدارًا غير قابل للاختراق، غير أن من أعظم التغييرات التي حدثت بعد الحرب العالمية هو بداية اختفاء هذا المفهوم عن السيادة(٣).

وحتىٰ الغلاة في شرعية الدولة الحديثة كهيجل، والذي أعفىٰ الدولة من أي التزام أخلاقي، وصرح بأن قواعد الأخلاق تفقد معناها عندما تنتقل من سلوك الفرد إلىٰ سلوك الدولة، إلا أنه رأىٰ استمرار قيود لا يمكن للدولة أن تتحلل منها(٤).

---

(١) انظر: فكرة القانون، دينيس لويد (١٣١-١٣٢)، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، أحمد فتحي سرور (٣٥)، وانظر: أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد (٢٩٢)، و(٣١٦)، ومع رفع حقوق الإنسان إلىٰ مستوىٰ الاتفاق الدولي ما يزال ثم إشكال في حال مخالفة هذه المبادئ للقوانين المحلية لم يحله هذا الإعلان، فهي لم تصرح بأن ما يسمح به القانون قد يكون جائرًا، فثم قلق لم يحسم بين الدعوة الأخلاقية وسلطة القانون، انظر: تشكلات العلمانية (٢٠٨-٢٠٩)

(٢) انظر: فكرة القانون، دينيس لويد (٨)، و(٦٥)، و(٨٠-٨٣). فلسفة القانون، هنري باتيفول (٥٤-٥٥)، جوهر القانون، سمير تناغو (١٦٩-١٧٠).

(٣) انظر: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي، ديتر غريم (١٢٨-١٢٩).

(٤) انظر: الدولة والأسطورة، ارنست كاسيرر (٣٦٣-٣٦٤).

بل ينبه بعض فلاسفة القانون المعاصرين أن القضاء المعاصر لا بد أن يعمل في بعض القضايا علىٰ الأخذ ببعض المبادئ الأخلاقية التي ليست من قبيل النصوص أو القواعد القانونية المحددة، وأن القضاء يعتمد علىٰ هذه المبادئ لإحداث قوانين جديدة هي من خارج القانون، ثم يطبقها بأثر رجعي[(١)].

إذن، فالنظام القانوني المعاصر قائم علىٰ الأخذ ببعض الجوانب الأخلاقية، وقد ضمنت هذه الجوانب الأخلاقية في الدستور، وأصبحت ملزمة وفوق قانونية، يبقىٰ الخلاف في النظر الفلسفي إلىٰ هذه الأمور الملزمة، هل الإلزام راجع لأصلها الأخلاقي الموضوعي الموجود، أم هي مجرد تفضيلات ذاتية وأصبحت ملزمة لأجل القانون؟ وإلا فالجميع يعتمد هذه الجوانب الأخلاقية، ويستند إليها في مقام الاحتجاج[(٢)].

فهو خلاف فلسفي غير مؤثر علىٰ حقيقة الاستناد إلىٰ بعض هذه الأخلاق في القوانين المعاصرة، وذلك أن مرجعية الأخلاق للقانون يحكمها في الثقافة الغربية اتجاهان رئيسيان:

الاتجاه الوضعي: والذي يرىٰ الفصل بين الأخلاق والقانون، فلا ترابط حكمي بين ما يفرضه القانون وما تطلبه العدالة، ولا بين ما يكون وما ينبغي أن يكون، فالقانون يعتمد علىٰ طريقة وضعه، والتي بها يحوز الشرعية الشكلية والتأثير الاجتماعي، ولا ينظر في مضمونه هل يكون صحيحًا أم باطلًا.

الاتجاه غير الوضعي: والذي يرىٰ ضرورة أن يكون القانون متضمنًا لعناصر أخلاقية، فهم لا ينفون القانون الوضعي، لكنهم يرون ضرورة أن يكون منسجمًا مع القانون الطبيعي، وبين هذين الاتجاهين اتجاهات وسيطة[(٣)].

---

(١) انظر: أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٧٤-٧٥)، و(٩١-٩٤)، و(١٠٥)، و(١٥١).

(٢) انظر: أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٢٥٢).

(٣) انظر: فلسفة القانون، روبرت ألكسي (٢١-٢٣)، و(٣٧)، فلسفة القانون، ميشيل تروبير (١٨)، جوهر القانون، سمير تناغو (٩٩-١٠٣).

فكلا الاتجاهين مستمسك بوضع القانون في الدولة المعاصرة، لكنهما مختلفون في الموقف من القانون الطبيعي، فتميل الفلسفة الوضعية إلىٰ إنكار وجود أي قواعد أخلاقية مطلقة أو مبدأ طبيعي خالد، وبنوا عليه أن الاعتبار في القانون لا يقوم علىٰ الاستناد إليها بناءً علىٰ هذا المعتقد، ثم جعلوا هذا وصفًا لازمًا للقانون[1].

وعند التنازع بين القانون الوضعي والطبيعي، فإن ثم مسالك:

**المسلك الأول**: من يرىٰ اندماج القانونيين، إما أن القانون الأخلاقي هو الذي يحكم الوضعي، أو ما يحكمه الوضعي هو الأخلاقي.

**المسلك الثاني**: من يرىٰ العمل بهما، مع سمو القانون الأخلاقي.

**المسلك الثالث**: من يأخذ بالقانون ولا يؤثر فيه مخالفة الأخلاق، وإن كان يثير حجة تغيير القانون لأجله[2].

وهذا الانفصال بين الأخلاق والقانون أحدث معضلة في كيفية التعامل مع القوانين الجائرة وغير العادلة، فهو سؤال مشكل تباينت طرائق التفكير في التعامل معه، من أبرزها الاستناد إلىٰ نوع المخالفة، فإذا كانت شديدة الانتهاك للعدالة من سلطة لا تملك شرعية كافية في المجتمع فإن القانون يفقد سلطة الطاعة[3].

وفي الثقافة الغربية يميل المحافظون عادة إلىٰ الامتعاض من أي حركات عصيان، بينما يميل الليبراليون إلىٰ التعاطف معها، لكنهما يتفقان أن علىٰ المواطن واجب أخلاقي في طاعة القانون، ولكن هذا الواجب ليس مطلقًا، فإذا حصل نزاع بين هذا الواجب وما يمليه ضميره فينبغي أن يعمل بما يميله ضميره، مع تحمل ما يترتب عليه مخالفة القانون، وهذا يمثل نظر معظم الناس.

---

(١) انظر: النظرية العامة للقانون، سمير تناغو (١١٠-١١٣).

(٢) انظر: فكرة القانون، دينيس لويد (٦٣-٦٤).

(٣) انظر: فلسفة القانون لروبرت ألكسي (٦٥-٦٦)، و(١٤٦)، سيولوجيا الحقوق، هنري ليفي برول (٥٢-٥٣).

وفي هذا تناقض، فكيف يكون له حق في ذلك، مع إعطاء الحق للدولة في ثنيه عن ذلك[١].

ومن المهم التنبيه إلىٰ أن الاتجاه الوضعي لا ينكر التمسك بالأخلاق، ولا يزعم أن محتوىٰ القواعد القانونية لا يتطابق مع القواعد الأخلاقية، بل بالعكس، هم يرون أن التطابق يقع غالبًا؛ لأن القواعد القانونية موضوعة علىٰ يد أشخاص يؤمنون بهذه القواعد وأرادوا إخضاع الناس لهذه القواعد، وإنما المقصود أن الصفة القانونية منفصلة عن طبيعتها الأخلاقية، فهي تستند إلىٰ طبيعية غير أخلاقية، سواءً كان موافقًا للأخلاق أم معارضًا لها، كما أنها لا تفقد قانونيتها بسبب تعارضها مع الأخلاق[٢].

وهذا التباين موجود أيضًا في الفلسفة السياسية، حيث يجزم بعضهم بوجود قناعات أخلاقية معتبرة وملزمة، ويميل آخرون إلىٰ نفي وجود مثل هذه القيم، وإنما هي ميول شخصية لا يمكن الحكم عليها بصحة ولا بطلان، ويعتقد آخرون بأنه لو سلم بإمكان الصواب أو الخطأ فلا يمكن تنظيمها في مبادئ[٣].

وبطبيعة الحال أن الإيمان بالمبادئ الأخلاقية عند من يتمسك به لن يكون كما هو الحال في التاريخ الأوربي القديم، فلا شك أن التحولات الكبرىٰ التي عصفت بالثقافة الغربية أثرت علىٰ صلابة هذا المفهوم، فحتىٰ مع الانتشار الواسع للفلسفة الأخلاقية اليوم، فهي تركز علىٰ أشياء محصورة، وقد ضيقت المجال إلىٰ حدٍّ كبير، وأصبح الأهم في الأخلاق هو المنفعة والحرية ومتطلبات الحجاج العقلاني[٤].

---

(١) انظر: أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٢٨٦-٢٨٨).

(٢) انظر: فلسفة القانون، ميشيل تروبير (٧٧-٧٨)، و(٢٠-٢٤)، فلسفة القانون، روبرت ألكسي (١٢٥)، فكرة القانون، دينيس لويد (١٠٤).

(٣) انظر: مدخل إلىٰ الفلسفة السياسية المعاصرة، ويل كيملشكا (٢٣-٢٤)، وانظر: اتجاهات الفكر الغربي إلىٰ العدالة والقيم الأخلاقية في: العدالة، مايكل ساندل (١٢-٣١)، أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٢٢٤-٢٢٧)، و(٢٨٣-٢٨٤).

(٤) انظر: عصر علماني، تايلور (٨٣٢).

فالخلاصة أن الاتفاق القانوني الغربي منعقد علىٰ ضرورة تقييد السيادة بواجبات أخلاقية، وأن الخلاف في مستند هذا التقييد، ومن الاتجاهات من يفرضه من منطلق أخلاقي.

**الوجه الرابع:**

أن القول باستحالة الدولة الإسلامية بسبب الأساس الأخلاقي يجب أن ينسحب علىٰ كل القيم الأخلاقية، فلا تكون الدولة الإسلامية هي المستحيلة فقط، بل الدولة العادلة أيضًا مستحيلة، وكل النظر الفلسفي والسياسي في البحث عن العدالة هو جهد فاشل؛ لأنه يستند إلىٰ الدولة التي ليس لها مكون أخلاقي، وهو أمر يتنافىٰ مع السائد في الفكر الغربي من إمكان إقامة العدالة من خلال الدولة، فهم يقررون العدالة استنادًا إلىٰ قيم متعالية كالدين أو الأخلاق أو العقل.

وحتىٰ من لا يقرر وجود القيم المتعالية صراحة، فهو متناقض؛ لأن الإقرار ببعض هذه الأصول الأخلاقية أمر ضروري في النفس، فهو مقر بها ضمنًا ولو كابرها بسبب الاضطراب المنهجي الذي وقع فيه.

فالعدالة المستحيلة هي لازمة لمن ينكر المبادئ الأخلاقية العليا، ولا يؤمن إلا بالمادة المحسوسة والخبرة التجريبية فقط، فهو غير قادر علىٰ إثبات العدالة من خلال هذه التجربة، فلا بد أن يقع في التناقض والاضطراب.

ولهذا يصح أن يقال إن الثقافة الغربية ترفض الاحتكام إلىٰ الدين، أو حصر القيم فيه، أو أنها ترفض صياغة القانون وفق رؤية غائية أو فاضلة مستندة إلىٰ الدين، فهذا أمر ظاهر، وهو نتيجة تجربة طويلة من الصراع مع الدين، لكن هذا لا يعني رفض الاحتكام إلىٰ المبادئ الأخلاقية مطلقًا، لأننا نعتقد أن هذه معانٍ ضرورية، لا يمكن أن تزول من المجتمعات الغربية.

**الوجه الخامس:**

أن هذا الإشكال يكشف عن أزمة الفكر الغربي الناتجة عن تاريخه الفكري وسياقه الديني، فتغييب البعد الأخلاقي، والاضطراب في التعامل معه، وجعل الدولة هي مصدر التشريع هو أثر من آثار غياب وجود اتفاق حول العدل أو الحق، فهذا القدر القليل من الاتفاق حول العدل والفضائل الأخلاقية الأخرىٰ لا يمكن أن تكون أساسًا للشرعية، وهو ما يدفعهم إلىٰ فرض شيء يحتكمون إليه عند الخلاف، غير أنه لا ينفي أيضًا وجود اتفاق علىٰ كثير من معايير العدالة التي يمكن من خلالها تقويم الدول[1].

وهذا الاختلاف والاضطراب شكل أزمة في كيفية التأصيل لموضوع الحقوق الفردية، وذلك أن النظرية القانونية السائدة والنفعية ترفض وجود معانٍ متعالية ميتافيزيقية، فوجود حقوق فردية ليست نتاج تشريعيات أو مواضعات أو أي عقد افتراضي يوقع في الارتياب؛ لأنه يستند إلىٰ بعد ميتافيزيقي، وهو ما دفع إلىٰ البحث عن كيفية تقديم فلسفة تقرر حفظ هذه الحقوق الفردية، وجعلها متعالية عن أي قانون بشري من دون بعدٍ ميتافيزيقي[2].

فالإشكال في الحقيقة ليس متعلقًا بتطورٍ حدث في بنية الدولة أثمر خاصية لها مختلفة عن الدول القديمة، وإنما هو مرتبط بالتصورات الفكرية الشائعة في الثقافة الغربية، فإقصاء الدين، والخصومات الفكرية العميقة حول الوحي، والعقل، واليقين، والوجود، أثر في إضعاف الأساس الأخلاقي الضروري، فهو الذي جعل بعضهم يسبل القيمة الأخلاقية علىٰ القانون، أو ينظر في جانب عملي للقانون بغض النظر عن أي نتائج أخرىٰ، أو لا يرىٰ في الأخلاق كلها سوىٰ

---

(١) انظر: الدولة الحديثة، كريستوفر موريس (١٢٨-١٢٩) ضمن مجلة الباب، العدد التاسع.

(٢) انظر: أخذ الحقوق علىٰ محمل الجد، رونالد دووركين (٣٨-٣٩)، و(٢٧٣-٢٧٤)، وانظر ما سبق في مبحث حياد الدولة الليبرالية من طريقة جون رولز في العقد الاجتماعي الذي تابع فيه كانط مع إزاحة البعد الميتافيزيقي.

تفضيلات شخصية لبعض الناس، فهي تكشف عن أزمة الفكر الغربي بسبب سيطرة النسبية لا أنها متعلقة بأصل القانون، فهذه المشكلة ستوجد في قوانين الدولة القديمة كذلك.

ويؤكد أن الأمر متعلق بالتصورات الفلسفية وليس بقانون الدولة الحديثة أو سيادتها، أن الخلاف الفلسفي في النظر إلىٰ القانون، وهل هو تجسيد للعدل، أم بحاجة إلىٰ شرعية أعلىٰ منها، وما طبيعة هذه المرجعية العليا؟ هذا البحث القانوني لا يخص الدولة الحديثة، بل هو متعلق بأي قانون، وهو موجود في الأنظمة القديمة للدول؛ لأنه متعلق بالنظر الفلسفي إلىٰ القانون الذي يخضع له الناس، وليس أمرًا جديدًا ارتبط بوجود الدولة الحديثة.

ثم أن قدرة الدولة علىٰ فرض القانون، وأنها من تحدده ثم تفرضه ولا يستطيع أحد أن يخرج عن سيطرتها، هذا متعلق بجانب القدرة والسيطرة، لكنه لا يعني أن هذا مقبول أخلاقيًا، أو أنه موجب للطاعة مطلقًا، ولا أن الأخلاق لم يعد لها أي أثر، فهذه القدرة متحققة أيضًا في الأنظمة القديمة وإن كانت بدرجة أقل، فليس في الدولة الحديثة وصف جديد يفرض نظرًا خاصًا، وإنما الذي أحدث الإشكال هو الانقلاب الفكري الذي زلزل الثقافة الغربية.

**الوجه السادس:**

أن الدولة الحديثة قبلت عدة تصورات متناقضة، كالاشتراكية والليبرالية علىٰ مختلف اتجاهاتها، كما قبلت نماذج الفاشية والنازية والبلشفية والشيوعية، وكلها قد صاغت هذه الدولة وفق مرجعياتها الفكرية، وهذه المذاهب وإن كانت حداثية في الأصل، لكن المقصود ما وقع بينها من اختلاف جذري كبير في تشكيل الدولة، ومؤسساتها، وغاياتها، فلا يكفي الاعتذار بأن المكون الحداثي البعيد يجمع هذه النماذج مع ما بينها من تباين شديد، وقد أمكن تحقيقه في ظل هذه الدولة لما تحققت الإرادة الجازمة، والقدرة المادية عليه، فسلطة الدولة المطلقة قد أخضعت لمرجعيات مختلفة، وقيدت قوانينها بما يجعلها خاضعة لهذه المرجعيات.

**الوجه السابع:**

أن الدولة في الإسلام لم تكن مثالية، كما أن الدولة الحديثة المعاصرة ليست منزوعة أخلاقيًا.

فالتجارب الإسلامية في التاريخ الإسلامي كانت متباينة، ولم تكن علىٰ درجة واحدة في الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ولا كانت مثالية في الحفاظ علىٰ قيم الدين، بل وقع فيها تجاوزات عظيمة، ومرت بمتغيرات كبيرة بعيدة عن روح الإسلام وقيمه وأحكامه، فتصوير التجربة الإسلامية علىٰ أنها كانت أخلاقية مثالية في التاريخ الإسلامي هو تصور موغل في الخيال.

ويقابله أن الدولة الحديثة ليست منزوعة القيم والأخلاق تمامًا، بل لها جذور أخلاقية، وتستند إلىٰ مبادئ ضرورية، وما يزال الدين والقيم الأخلاقية العليا تؤثر في نظامهم ومجتمعاتهم.

فالصورة المرسومة غير واقعية، بل بالغت في رفع الحالة المثالية للأخلاق للتجربة الإسلامية، وبالغت في الحط من الدولة الحديثة فلم تكن منصفة ولا معبرة عن حقيقة الأمر.

فخلاصة النقاش أن نزع الأساس الأخلاقي من الدولة ليس أمرًا لازمًا للدولة الحديثة، فالأساس الأخلاقي ما يزال موجودًا حتىٰ في الثقافة الغربية نفسها فضلًا عن غيرها، وأن نظر المسلم إلىٰ القانون مختلفة، ولا يمكن أن ينفصل هذا النظر عن بعده الديني والأخلاقي.

## المدخل الثاني: المستند التشريعي والقانوني:

والمقصود بهذا المستند أن طبيعة التقنين المعاصر لا تنسجم مع الحكم بالشريعة، فإذا تحولت الشريعة إلىٰ مواد قانونية في نظام الدولة الحديثة فإن الحكم لن يكون إسلاميًّا، وهذا السبب له ارتباط بالسبب الأخلاقي الذي مضىٰ، غير أنه يستحق الإفراد لارتباطه بأداة من أداة الدولة الحديثة وهو التقنين.

وقد وقع خلاف بين الفقهاء المعاصرين في حكم تقنين الشريعة، بين مجيز لذلك، ومانع منه، ولكل اتجاه منهما أدلة شرعية، واستناد إلىٰ ميزان المصالح والمفاسد[1].

غير أن المدخل الذي نعرضه هنا وإن كان له اشتراك مع الخلاف الفقهي السابق إلا أن ثم اختلافًا ظاهرًا، فالخلاف الفقهي المعروف كان متعلقًا بإباحة هذا الأمر أو منعه بناءً علىٰ أوصاف شرعية أو مفاسد ومصالح مترتبة عليه، فالمانع لا يرىٰ أنه أمر مشروع، لما فيه من إلزام القاضي بالحكم بما لا يرىٰ أنه صواب عنده، ولمفاسد تترتب عليه، فموقف المانع يختلف عن هذا الموقف الذي نعرضه في مستنده، وتوصيفه وأثره للمسألة.

أما من جهة المستند، فإنه يتمسك بأدلة شرعية، وبما يترتب علىٰ هذا التقنين من مفاسد، بخلاف هذا الموقف الذي يستند إلىٰ سبب متعلق بطبيعة التقنين في الدولة الحديثة.

وأما توصيفه وأثره، فإن الخلاف في التقنين لا يؤثر علىٰ توصيف الحكم القضائي بأنه حكم بالإسلام وقضاء بالشريعة الإسلامية، لأمرين:

الأمر الأول: أن الخلاف متعلق بمسألة يسوغ فيها الخلاف، فهو من مظان الخلاف المعتبر، فمن يرىٰ التحريم لا يرىٰ القول بالإباحة إلا من جنس الخلاف الفقهي المعتبر.

الأمر الثاني: حتىٰ لو مال المانع إلىٰ أن القول بالجواز لا يسوغ فيه الخلاف، فسيبقىٰ التقنين عنده مسلكًا محرمًا، لكن الحكم القضائي حكم بالشرع، ولا يكون الوقوع في خطأ أو محرم موجبًا لسلب القضاء من وصف حكم الشريعة.

---

(١) انظر الخلاف في هذه المسألة وأدلة القولين في: نظرات في تقنين الفقه الإسلامي، رافع القيسي (١٩٩-٢٦٤)، الصياغة الفقهية في العصر الحديث، هيثم الرومي (٤٣٥-٤٥٥)، تقنين الأحكام القضائية، محمد الفايز (٥٧-٩٨)، النوازل التشريعية، ناصر الميمان (٨٩-١٣٣).

غير أنه يمكن أن يضاف ما يذكرونه من إشكالات إلىٰ ما يذكره المانعون من مفاسد علىٰ التقنين.

والذي يثيره التقنين المعاصر بما يجعله غير متوافق مع حكم الإسلام يمكن يلخص في الإشكالات التالية:

**الإشكال الأول:**

أن هذا التقنين أمر مستوحىٰ من الغرب في التعامل مع السلطان باعتباره السلطة العليا، ولم يكن إسلاميًّا يجعل الإسلام المصدر الأعلىٰ للسلطة[1].

ويتبعه الإشكال الثاني وهو:

**الإشكال الثاني:**

أن الشريعة أصبحت تابعة للدولة، وليس العكس، ففي الأنظمة السابقة تصدر التنظيمات لأن الشريعة تسمح بذلك، وأما في الدولة الحديثة فلم يعد للشريعة حجة إلا إذا أدرجت في وثيقة يعتمدها نظام الحكم، وبهذا أصبحت الشريعة قوانين تحددها السلطة، وليست مصدرًا متعاليًا للشرع الإلهي، فالدولة في الحقيقة تغتصب دور الشارع باعتباره مصدر الشرع[2].

وهذا استشكال ضعيف؛ لأن من يريد الالتزام بالإسلام فيضع نصوص الشريعة في الدستور، أو يقنن أحكامها في الأنظمة المختلفة لا يلغي مصدريتها، ولا يجعل ثم سلطة عليا عليها، بل هذا في الأصل يدل علىٰ التزام صادق بالاحتكام إليها، ولا يمكن أن تحكم الشريعة إلا بإرادة ممن له سلطة وقدرة، وإن كان له قدرة فيمكن أن يزيل هذا الحكم أيضًا، غير أن هذا لا يجعل الشريعة تابعة له، فكل حكم بالشريعة لن يتحقق إلا بهذه الطريقة.

---

(١) سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، نوح فيلدمان (١٠٦).

(٢) سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها، نوح فيلدمان (٩٨)، وانظر: (٥١)، و(١١٢)، و(١١٥).

**الإشكال الثالث:**

أن الهيئة التشريعية المنتخبة قد أزاحت مفهوم العلماء الذين يكتشفون مراد الشرع، فدخل مصدر بشري للتشريع، وأصبح الناخبون لهم تحكم علىٰ الشريعة، فهم يختارون من يختار لهم ما يجب أن يحكم من الشريعة، فلا يستقيم أن يقال إن الشريعة هي المصدر النهائي للقانون، مع كون القانون إنما يصدره مشرعون ينتخبون من المواطنين، فيكون المواطن قادرًا علىٰ تحديد مضمون القانون الذي يحكمه[1].

وهو استشكال ضعيف أيضًا، فحاجة الحكم بالشرع في تحديده أو تنفيذه إلىٰ أشخاص لا يعني أن المصدر الأعلىٰ أصبح لهؤلاء، فسواء جاء هؤلاء الأشخاص بانتخاب أو تعيين أو بأي طريق آخر، فدورهم يتعلق بفهم الشرع فيما هو محل اجتهاد، وفي تطبيقه فيما ليس كذلك، وما يقعون فيه من أهواء أو مصالح -سواء حصل بانتخاب أو بغيره- فهو نقص يوجب التصحيح، ولا يلغي حاكمية الشريعة ما دام ثم احتكام حقيقي إليها، اللهم إلا أن يكون الحكم ببعض أحكام الشرع حصل لسبب لا يقوم علىٰ الالتزام به، كأن يمنع الخمر لكونه مضرًّا بالصحة دون أي التفات للمعنىٰ الشرعي في التحريم.

**الإشكال الرابع:**

أن القضاء في الدولة الحديثة لا يحتاج إلىٰ خبير مؤهل مدرب كما هو الحال في القضاء الإسلامي قديمًا، وإنما موظف يطبق مواد القانون، واختيارهم يتم عبر التزام بقواعد نظامية ملزمة.

وبناءً عليه، فالقضاء بهذه الطريقة أصبح أداة تحدد به الدولة ما تريد من أحكام تناسبها، فتحولت الدولة بهذا إلىٰ سيادة شمولية لم توجد في التاريخ الإسلامي من قبل، كما أن إزاحة العلماء غيب دور الرقابة الذي كان موجودًا،

---

(١) سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها (١٠٨)، وانظر: (٥٢)، و(١٥٣-١٥٤)، و(١٥٧).

وهو يختلف عن دور القاضي في حال التقنين[1].

ويمكن مناقشة هذه الدعوىٰ من وجوه:

**الوجه الأول**: أن تقنين أحكام الشريعة ليس لازمًا للنظام الحديث، فيمكن أن يبقىٰ النظام القضائي في الجملة بدون تقنين صارم للأحكام.

**الوجه الثاني**: أن غاية ما ذكر هو وجود أخطاء أو انحرافات أو تجاوزات في هذا التقنين، وهذا يوجب النقص في الحكم لا إلغاء أصل الحكم.

**الوجه الثالث**: أن ما ذكر هو من قبيل المفاسد المتعلقة بالتقنين، وهي مفسدة مؤثرة، وهي متعلقة بأحد أمرين:

الأمر الأول: استغلال الحكم الشرعي، وتوظيف الحكم القضائي في غير مصلحته الشرعية.

وهذه مفسدة مؤثرة، وهي داخلة في جنس الهوىٰ والشهوة المنافية لأصل الولاية، فالواجب شرعًا أن تقوم الولاية علىٰ العدل والاجتهاد في تحقيق المصلحة وليس علىٰ التشهي واتباع الهوىٰ وتحقيق الأغراض الشخصية، ولهذا فإن مداخل الهوىٰ التي تقتضيها هذه الأداة القانونية يجب مقابلتها بضمانات قانونية أيضًا تضمن أن تكون هذه الأداة سائرة علىٰ وفق المصلحة لا الهوىٰ.

الأمر الثاني: التفريط في بذل الأسباب المعينة علىٰ تهيئة الفضاء المحقق للمصلحة الشرعية.

وهذا أمر يقتضي ضرورة بذل الأسباب التي تضمن أن يكون القائمون علىٰ تقنين الأحكام من المؤهلين المتخصصين.

---

(١) سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها (١١٢)، و(١١٧)، و(١٥٥)، هل يمكن استعادة الشريعة، وائل حلاق، ضمن كتاب الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة (٤٥-٥٠)، الدولة المستحيلة (١٠٠-١٠١)، وفي توضيح مفصل في الفارق بين طريقة القضاة السابقين، وطريقة الحكم بالتقنين، انظر: هل يمكن استعادة الشريعة، (٥٤-٨٤)، الدولة المستحيلة (١١٢-١٢٥).

فهاتان مفسدتان ظاهرتان، لكنها ليست لازمة لأي تقنين لذاته، وإنما تقوىٰ وتضعف بحسب اختلاف الأزمان والبلدان، وحين نتحدث عن إرادة صادقة في الالتزام بأحكام الإسلام، ولديها قدرة حقيقية فيمكن أن تصوغ نموذجًا مميزًا لا تكون فيه هذه المفاسد ظاهرة، أو تكون مصالحها أعظم.

ومما ينبه عليه أن ثم مسلكين هنا في نقد التقنين ليست متعلقة بأصل البحث، وهما:

**المسلك الأول**: نقد التقنين الذي يحصر الشريعة في جانب معين، فمن إشكالات التقنين التي جاء بها الاستعمار الغربي تفكيك القضاء الشرعي، وحصر الشريعة في جانبٍ معين هو الجانب الخاص المتعلق بالقانون الشخصي والأسري، وأصبحت الدولة تحدد هذا المجال بما يحقق مصالحها[1].

فهذا نقد متعلق بواقع معين في تقنين الشريعة، ولا شك أن هذا التقنين بهذا الوضع لا يمكن أن يكون موافقًا لنظام الشريعة في الحكم؛ لأنه انتقاء لبعض الشرع في جانب معين، ورفض له في بقية الجوانب، وليس الهدف منه هو الحكم بالشرع وإنما تحقيق مصالح أخرىٰ، فنقد مثل هذا التقنين، وبيان مساوئه، وتأثيره علىٰ تصور المسلمين لقانون الشريعة يتعلق ببحث آخر.

**المسلك الثاني**: ما يتعلق باستغلال التقنين، فالتقنين ليس أمرًا محايدًا لجوهر القانون، ولا أداة بريئة للممارسة القانونية الخالية من غايات سياسية أو غيرها، بل هو أسلوب متعمد في ممارسة السلطة، وأداة في تقييد تصرفات الفقهاء والعلماء[2].

وهذا صحيح في الجملة، فليس المقصود تبرئة التقنين من أي استخدام سيئ من قبل السلطة، فليس هذا خاصًّا بأداة التقنين، بل كل سلطة يمكن أن تستغل، وهذا يوجب البحث عن الضمانات التي تزيل هذه المفاسد أو تخفف

(١) انظر: سياسات تقنين الشريعة، عزة حسين (٢٨-٣٠)، و(٦٧-٦٨)، الدولة المستحيلة (١٩-٢٠).

(٢) انظر: هل يمكن استعادة الشريعة، وائل حلاق، ضمن الشريعة الإسلامية وتحديات الحداثة (٤٦).

منها، لكن هذا ليس أمرًا لازمًا، وإن كان لازمًا فليس ملغيًا لأن يكون الحكم إسلاميًّا، فوقوع بعض الأخطاء أو الانحرافات في التطبيق لا تلغي الوصف الشرعي مطلقًا، كما أن الحديث عن أنظمة أو تجارب معينة يجب أن يكون قاصرًا عليها، ولا يتعدىٰ إلىٰ ذات التقنين.

وقريبًا من هذا، النقد المتعلق لبعض التجارب المعاصرة التي استندت إلىٰ الشريعة في بعض قوانينها لوجود أخطاء أو إشكالات في تجربتها، أو أنها أرادت تحقيق مقاصد من وراء هذا التطبيق، فهذا مسلك آخر ليس متعلقًا بذات الأداة القانونية.

**المدخل الثالث: المستند الفقهي التراثي:**

وهو الذي يظهر استحالة تطبيق عدد من الأحكام الفقهية في نظام الدولة الحديثة، فهو يقارن التطبيق الإسلامي في الدول القديمة ليظهر الأحكام الفقهية التي لا يمكن تطبيقها في الوضع المعاصر للدولة.

وهذه الطريقة في تناول الموضوع أوضح مسلكًا، وأكثر دقة، فهي تقوم علىٰ أوصاف مؤثرة، وفروق ظاهرة، وهي الطريقة التي يسلكها أكثر المعاصرين.

ويمكن أن نذكر -باختصار- أبرز الأحكام والأوصاف الفقهية التي قد تتأثر بالدولة الحديثة، فيما يلي:

١- الإقليمية: والمقصود بذلك أن يكون لكل دولة إقليم محدد، وهذا يخالف ما حكي من وجوب اجتماع المسلمين علىٰ إمام واحد، ولكن عمل المسلمين من القرن الثاني علىٰ تعدد الولاة، خصوصًا عند الحاجة والمصلحة، فلا يبدو في هذا أي إشكال في الأصل.

٢- المواطنة: والمقصود به أن تكون الحقوق والواجبات متعلقة برابطة إقليمية محددة، فهو يختلف عن إشكال تعدد الأقاليم الذي كان موجودًا في السابق، بسبب ارتباط الحقوق والواجبات بإقليم معين، وهذه صورة جديدة نشأت

بعد الدولة الحديثة المعاصرة، وهي التي يطلق عليها الدولة القومية، وهو معنىٰ جديد لم يكن موجودًا في التاريخ الإسلامي، فقد عرفوا تعدد الأمراء والدول، لكن الحقوق والواجبات لم تكن مرتبطة بأقاليم محددة.

٣- القانون الدولي، والمراد خضوع الدول لمعاهدات وقوانين عامة ملزمة، ويمكن أن يتحفظ علىٰ بعض المواد المخالفة للشريعة، غير أن ثم جزءًا من القوانين لا يمكن أن يتحفظ عليه.

٤- القوىٰ الداخلية والخارجية، والتي تسعىٰ لعرقلة إقامة أي حكم شرعي، وتسعىٰ لإفشال أي نموذج يبتعد عن فلك القيم الغربية، وهذه ليست من بنية الدولة الحديثة نفسها، وإنما هي من أمر خارج يتعلق بواقع القدرة والإمكان.

٥- الجهاز البيروقراطي للدولة، والمراد أن طبيعة الدولة الحديثة تملك أدوات مهولة في ضبط تصرفات الناس، ومراقبتها، والتأثير عليهم، كما أن لها صلاحية التدخل في كافة الجزئيات التفصيلية من حياتهم، وقد يوصف مثل هذا بتغول الدولة.

وهذا في الحقيقة وصف ظاهر لكن ليس بحد ذاته مخالفًا للشريعة، وعدم إمكانه في النظم السابقة لا يعني أن ذات الوصف مخالف للشرع كليًا، وإنما يتفاوت الحكم علىٰ هذا الضبط بحسب طبيعته، وما يترتب عليه من مصالح أو مفاسد فلا يأخذ حكمًا واحدًا، مع استحضار أن القدرة علىٰ الضبط بهذه الطريقة هي سبب لكثيرٍ من المفاسد، وهذا يوجب مقابلتها بمزيد ضمانات تخفف من هذه الإشكالية.

٦- السيادة، والمقصود به السلطة العليا، حيث إن السلطة العليا بيد الدولة فهي التي تحدد ما يفعل وما لا يفعل، حتىٰ ولو حكمت بالشريعة فهي التي وضعت ذلك.

وهذا في الحقيقة لا يؤثر في الحكم الشرعي، فإذا حصل التزام حقيقي بالاحتكام إلىٰ الشريعة فالسيادة حينئذٍ للشرع، أو لنتجاوز اسم السيادة، فالحكم

حينئذٍ شرعي وصحيح ولا إشكال فيه، وما يحصل من خروقات أو تجاوزات فهي محل النقد.

٧- التقنين؛ لأن الشريعة تكون أداة بيد السلطة.

وهذا كسابقه، فما دام ثم التزام حقيقي بتطبيق الشريعة من خلال التقنين فهو تقنين تابع للشرع، ولا يضره أن يكون واضعه بشرًا، فكل حكم هو بيد بشر، وما يحصل من تجاوز أو سوء توظيف فهو محل النقد لا أصل التقنين.

٨- الاقتصاد، والمقصود خضوع الدول لمنظومة اقتصادية عالمية لا تلتزم بحدود الشرع، فهو نظام مالي لا يخضع لحدود الشريعة في المعاملات المالية، ولا يمكن التعامل الاقتصادي بعيدًا عنه.

٩- الحريات العامة المتعلقة بالسلوك العام للناس، وذلك بشيوع كثيرٍ من السلوكيات والمخالفات الشرعية عند شرائح كثيرة من الناس مما لم يكن معروفًا في التاريخ الإسلامي، وهو سبب قد يتعسر معه التطبيق الكامل لكافة الأحكام، وهو يختلف باختلاف الزمان والمكان، ومثل ذلك الموقف من التعامل مع أحكام الأقليات غير المسلمة.

فهذه الجوانب الأساسية التي قد يقع التعارض فيها بين الدولة الحديثة، وحكم الإسلام، غير أن بعضها لا يسلم به كما سبق، ولا يتسع المقام لتفصيل القول في كل عنصر.

فالخلاصة، أن ما يعارض الشريعة في بنية الدولة الحديثة يرجع إلىٰ أمرين:

**الأمر الأول**: ما هو من بنية الدولة الحديثة نفسها.

**الأمر الثاني**: ما هو عائق خارج عن هذه الدولة، من عوامل سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية مؤثرة.

فهذان أمران يعارضان إمكان تحكيم الشريعة، لكن أحدهما متعلق بذات الدولة، والآخر يتعلق بجانب آخر ليس هو من صميم الدولة نفسها.

## الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة:

إذا تقرر وجود مثل هذه الإشكالات الملازمة للدولة الحديثة، فما أثر ذلك علىٰ ذلك الحكم بالإسلام؟

والجواب عن هذا السؤال يتضح ببيان أمرين مهمين:

**الأمر الأول:**

أن القدر المحكم الذي لا يجوز الاختلاف فيه أنه يجب أن يطبق المسلم من الشرع ما أمكن، فما ما سبق ذكره هو أمر متعلق بالتصور المثالي الكامل، لكنه لا يؤثر علىٰ وجوب تحكيم الشريعة؛ لأن الواجب علىٰ هو إقامة الشرع قدر الاستطاعة ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾.

فهذا البحث يجب أن لا يكون مؤثرًا في الأصل علىٰ الحكم الشرعي المتعلق بتحكيم الشريعة؛ لأن تحكيم الشريعة له شروط وحدود، فلا ينقطع الحكم لتعذر تطبيق بعض الأحكام، أو وجود ضرورة في بعضها، فتطبيق الأحكام في مثل هذه الحالة هو من تطبيق الشريعة؛ لأن الواجب الحكم بالاستطاعة.

فحين تقع ضرورة أو حاجة معينة فإن من تطبيق الشريعة مراعاة هذه الواقعة، ولا يقال إن النموذج الإسلامي لم يعد موجودًا، بل هذا من تطبيقات النموذج الإسلامي، وذلك بأن يراعىٰ تنزيل الحكم الشرعي في كل واقعة بحسبه، وليس النموذج الإسلامي هو صورة مثالية عليا تتحقق مرة واحدة، أو لا تتحقق إلا بتحقق صورتها الكاملة.

فالخلاف هنا في الحقيقة غير مؤثر علىٰ الحكم الفقهي، وهذا ما يوجب الأناة في تلقي مثل هذه الآراء، والاستفادة منها، فهي غير مصادمة للحكم الفقهي، وإنما تثير الاهتمام والتدقيق في النماذج والجذور[١].

---

(١) ولهذا أرىٰ أن ما عرضه حلاق هو في صالح الحكم الإسلامي، فهي مساهمة في نقد الفكر الحداثي، وإظهار ثغراته، وإبراز الجوانب الإيجابية والمتماسكة في النموذج الإسلامي، كما أن =

وإنما سيؤثر هذا في أمور مهمة في النظر الفقهي لتحكيم الشريعة، وذلك من عدة زوايا:

الأولىٰ: معرفة حدود الحكم الشرعي ابتداءً.

الثانية: معرفة الحكم الشرعي عند الضرورة.

الثالثة: معرفة العوامل المؤثرة حتىٰ يحسن المسلم التعامل معها.

**الأمر الثاني:**

أن تأثير المفاهيم الحداثية التي شكلت الدولة المعاصرة أمر قطعي ظاهر، فلا شك أن لها تأثيرًا علىٰ الأفراد والمجتمعات والدول جميعًا في عصرنا، وسيكون لها تأثير علىٰ تطبيق عددٍ من الأحكام، وهي سبب أساسي في إفشال التجارب المخالفة لنموذجها الحداثي، كما أن لها تأثيرًا علىٰ مفهوم القانون الإسلامي في أذهان كثير من المسلمين، فهذه مقدمة ينبغي أن تكون -بلغة الفقهاء- خارج محل النزاع.

وإنما محل بحثنا هنا متعلق بسؤال محدد، هو هل يمكن أن يقوم نموذج صادق يجتهد في الالتزام بأحكام الإسلام في الدولة المعاصرة، أم أن هذا ممتنع؟

إذا حرر محل الخلاف جيدًا فإن من الغلط الظاهر أن يقال إن طبيعة الدولة الحديثة تستحيل علىٰ أي حكم إسلامي، إلا علىٰ معنىٰ أن يكون النموذج الإسلامي هو حالة مثالية، فيكون الإشكال هو في هذا التصور للنموذج

---

= رؤيته قائمة علىٰ تقدير للتجربة التاريخية للحكم الإسلامي، فموقفه مبني علىٰ التناقض بين النموذجين، لا أنه يرىٰ النموذج الغربي هو الأمثل، كما أنه قد انتقد طريقة بعض المثقفين في العالم الإسلامي الذي يرون النموذج الغربي هو المعيار الملائم، وبناء عَليه درسوا الإسلام بما يظهر موافقته للمعايير الغربية الحديثة، فالإسلام الجيد يجب عندهم أن يكون إسلامًا حديثًا، وتقديم الإسلام بغير ذلك يعني تعريضه لأن يتهم بالرجعية والبدائية، انظر: مقدمة حلاق للترجمة العربية لكتابه الشريعة (١٧-١٨).

الإسلامي، فالنموذج الإسلامي هو نموذج حكم بشري اجتهادي يستند إلىٰ الإسلام، وبطبيعة الحال أن ما يقع من أخطاء وانحرافات ونقص لا يسلب الوصف عن هذه الدولة.

فالحكم بالإسلام لا يعني الوصول إلىٰ الكمال في كل شيء، وإنما هو علىٰ أحوال ودرجات، فليس الحكم الإسلامي مقتصرًا علىٰ الصورة المثالية التي تطبق فيها أحكام الإسلام كاملة، وما عدا ذلك فلا يكون من الحكم بالإسلام، بل يمكن أن نحلل ما يقع من اختلافٍ في التجربة عن المثال الكامل فيما يلي:

الأول: الاجتهادات السائغة، والتي قد تكون محل انتقاد، لكنها في سياق اجتهادي معتبر.

الثاني: الأخطاء التي تقع في أثناء التطبيق مما لا يسلم منها أي نظام بشري.

الثالث: الوقوع في بعض المخالفات، والتجاوزات لميزان العدل وأحكام الشرع، وقد تزيد هذه المخالفة إلىٰ الوقوع في جرائم وانتهاكات كبرىٰ.

الرابع: أن يترك بعض الأحكام لضرورة أو عدم استطاعة، أو تختلط المصالح والمفاسد فيختار أرجح المصلحتين، ويدفع شر المفسدتين.

فهذه كلها داخلة في الحكم بالإسلام ما دامت متمسكة بالاحتكام إليه، ولم ترتكب ما ينقض أصله، وكان غالب أمرها قائمًا علىٰ العدل.

فدين الإسلام لم ينزل ليكوّن نظام حكمٍ متعالٍ عن الزمان والمكان لا يعمل إلا في بيئة ملائكية، بل هو منظومة تشريعية متكاملة في نفسها، لكنها نزلت علىٰ بشرٍ يصيبون ويخطئون، ويطيعون ويعصون، ويتناوبهم أحوال القوة والضعف، والقدرة والعجز، والاجتماع والافتراق، ومع تقلب هذه الأحوال واختلافها، فبقدر ما يعملون به من أحكام هذه الشريعة يقترب حالهم من الخير والصلاح، وبقدر ما يفرطون من أحكام الإسلام يبتعدون عن فضل الإسلام وشرفه، فالتفريط

أو العجز عن إقامة الأنموذج الكامل للدولة المسلمة، لا يعني النفي المطلق لإمكان إقامة أنموذج مقارب، ولا يصح أن ينزع عنه اسم الإسلام ولا وصفه.

## خاتمة في ثمرة البحث في العلاقة بين الإسلام والدولة الحديثة:

هذا البحث المعاصر حول قضية الدولة الحديثة وعلاقتها بالحكم الإسلامي مهم في جانبين:

**الجانب الأول: تنزيل الحكم الشرعي علىٰ الواقع.**

وذلك بأن من ضوابط الاجتهاد في الفقه أن يدرك الواقع الذي سينزل عليه الحكم، فالواقع مؤثر في تنزيل الحكم، فالوعي بحقيقة الدولة المعاصرة يساعد علىٰ حسن تنزيل الحكم الشرعي، ويصون المتحدث من الغلط المبني علىٰ قصور في إدراك الواقع، فالحكم علىٰ الشيء فرع عن تصوره، والمسائل المتعلقة بالدولة المعاصرة تقتضي معرفة واقع هذه الدولة حتىٰ لا يقع المفتي والمجتهد في أغلاط بسببه غياب هذا التصور، وهذا التصور لا يكفي فيه التصور الساذج المبني علىٰ المعرفة الشائعة، بل لا بد أن يكون تصورًا واعيًا يدرك الشيء علىٰ حقيقته.

**الجانب الثاني: النظر المصلحي.**

وذلك أن المتغيرات في عصرنا كثيرة جدًّا، وهو يفرض ضرورة النظر المصلحي الذي يوازن بين المصالح والمفاسد، وهذه الموازنة لا يمكن أن تتحقق بالنظر اليسير، بل لا بد معه من اجتهاد مبني علىٰ معرفة تخصصية دقيقة تعين علىٰ تحقيق الجانب المصلحي الواجب، فالقصور في الوعي بإشكالات الدولة الحديثة، وتأثيرها علىٰ الواقع قد يؤدي إلىٰ ترك مصالح، أو ارتكاب مفاسد بسبب التفريط في ذلك.

والاجتهاد يتطلب الاجتهاد الحقيقي الذي تكتمل فيه الأهلية اللازمة، ويجب أن يكون محلًّا للمراجعة والنقد والتطوير، ومشاركة المتخصصين من علوم ذات صلة، فلا يمكن أن يستقل الفقهاء بتقدير كافة المصالح المعقدة في زماننا.

فهذا الجانبان يؤكدان أهمية الحاجة إلىٰ الوعي بطبيعة الدولة الحديثة وخصائصها، وضرورة الاستفادة من التخصصات، والخبرات، وتكثيف العناية بهذه الموضوعات؛ لأنها معينة علىٰ اتخاذ الموقف الصحيح، وبناء الاجتهاد الشرعي.

لأن الدولة الحديثة ليست حصنًا يسهل السيطرة عليه، فمن عرف الدولة القومية ونشأتها والمنطق الكامن فيها أدرك أنها ثقب أسود يلتهم كل شيء لصالح هيمنتها، كما ابتلعت الوظائف التي كان يقوم بها المجتمع إلىٰ مؤسساتها المتجذرة، وهي تقوم علىٰ أضلاعٍ ثلاث: فهي قومية، وقطرية، وحداثية تقوم علىٰ فكر الحداثة الذي يعتبر ما وراء الطبيعة خارج إطار العلم، وتحت سقف الدولة[1].

## أثر فكرة طبيعة الدولة الحديثة علىٰ الأفكار المؤسلمة:

ما سبق ذكره من طبيعة الدولة الحديثة، والمداخل التي يستند إليها في إثبات امتناع الحكم الإسلامي في الدولة الحديثة ليس ضروريًا في أساس دراستنا المتعلقة بأسلمة العلمانية، وإنما هي مقدمة لا بد منها للحديث عن المحفز الثالث من محفزات أسلمة العلمانية، فإشكالية الدولة الحديثة هو محفز يدفع ببعض الناس إلىٰ تبني الأفكار المؤسلمة للعلمانية.

ويتضح تأثير هذا المحفز علىٰ أسلمة العلمانية في حالتين:

**الحالة الأولىٰ:**

أن يرىٰ الشخص أنه لا يمكن تطبيق التجربة الإسلامية في الدولة الحديثة إلا من خلال هذه الأفكار المؤسلمة، فيرىٰ أن قبول المفاهيم العلمانية الحداثية المعاصرة هو شرط ضروري لها، فيكون هذا محركًا له للبحث عما يجعل هذه

---

(١) انظر: الخيال السياسي للإسلاميين، هبة رؤوف (١٠-١٢).

المفاهيم متوافقة مع أحكام الإسلام، إذ لا يرىٰ ثم خيار آخر للتعامل مع هذه الدولة إلا بقبول نموذجها الحداثي.

فيقف هذا الاتجاه في الخط المقابل لمن يقول باستحالة النموذج الإسلامي علىٰ الدولة الحديثة، فيرىٰ إمكان ذلك من خلال تأويل الأحكام الشرعية بما يزيل هذه الاستحالة.

وقد يتعلل بأن فكرة الاستحالة فكرة عدمية غير عملية، والمسلم يجب أن يكون إيجابيًا يبحث عن الحلول.

وهذا صحيح، لكن السؤال أن الحل لا يكون بإعادة تأويل أحكام الإسلام لتكون موافقة للنموذج الحداثي، ففكرة الاستحالة يجب أن تبصر المسلم بحقيقة الحكم الإسلامي وطبيعة الدولة الحديثة، لا أن تكون سببًا لتحول واقع المسلم إلىٰ أداة تعيد فهمه للشرع.

**الحالة الثانية:**

وموضوع طبيعة الدولة الحديثة مؤثر علىٰ الأفكار المؤسلمة من جهة أخرىٰ مهمة جدًّا، وهي تأثيرها علىٰ المشاركين فيها بقصد الإصلاح، فإن من أكثر المسائل عناية عند المعاصرين ما يتعلق بحكم المشاركة في النظم التي لا تلتزم بمرجعية الشريعة بقصد الإصلاح، وتقوم أكثر الآراء علىٰ قبول ذلك أو رفضه بناءً علىٰ المصالح والمفاسد، غير أن هذه الرؤية المصلحية تتطلب معارف تخصصية وخبرات مفصلة ونتائج تجريبية حتىٰ يكون النظر المصلحي فيها متحققًا، ومن ذلك الوعي بآليات عمل هذه الدولة، حيث إن التفريط في ذلك ينتج تحولات فكرية كبيرة تقع بسبب الصدمة الناتجة عن الغفلة عن الواقع الحقيقي لهذه الدولة، وهو ما يؤدي إلىٰ التبني العلماني ثم البحث عن الأفكار المؤسلمة كما سبق ذكره في قصة التجارب المتكررة في محفز الواقع المتعسر، وهي تؤكد قوة تأثير المكون الحداثي في الدول المعاصرة.

## تقبل العلمانية ابتعادًا عن أسلمة الدولة!

وهنا تجد أن بعض الكتاب ممن يستندون إلىٰ المرجعية الإسلامية ينتقد من يسعىٰ للأسلمة لأنهم يتقبلون إشكالات الدولة الحديثة، ويعيبهم علىٰ ذلك، ويدقق معهم في جوانب تفصيلية كالجوانب المالية التي يراها من إفرازات الرأسمالية، وفي المقابل يتبنىٰ ما هو أشد، فيدعو إلىٰ تقبل الرؤية العلمانية في التمييز بين الخاص والعام، والتعددية، والمواطنة ويرىٰ ضرورة العمل بها، ويسعىٰ لتأويل ما يخالف ذلك، فهو في الحقيقة يدعو إلىٰ تقبل الدولة الحديثة بما فيها، وأما من يسعىٰ لإحداث أي تغيير فيها فيحذره من خطورة تأثره بالمفاهيم الحداثية!

فإذا جاء إلىٰ أسلمة القوانين مثلًا، تحدث بإسهاب أن طبيعة القوانين المعاصرة لا ترتكز علىٰ الأخلاق خلافًا للإسلام، ثم يرفض الأسلمة مطلقًا في القوانين، ويرفض مراعاة القوانين للأخلاق، فهو ينتقد من يتأثر بالأفكار الحداثية، وهو غارق فيها.

فهذا نقد مضطرب ومتناقض، فهو يعيب علىٰ من يتبنىٰ أسلمة العلمانية بأنه غير واعٍ لحكم الإسلام، وحقيقة هذه الدولة، وأنه يسبل شراعًا إسلاميًّا علىٰ جسم غريب، وأنه يعيش أسطورة الدولة الإسلامية ونحو ذلك، ثم يتبنىٰ النظرة الحداثية كاملة، وهذا عجيب، وكأن التسليم لقبولها بأفكارها الغربية، هو الأقرب إلىٰ الإسلام!

وأما من يتبنىٰ الفكرة العلمانية ابتداءً، وينتقد من يدعو إلىٰ الالتزام بالإسلام لعدم إيمانه بمرجعية الوحي أساسًا فليس مقصودًا هنا.

# الفصل الخامس
# الأفكار المؤسلمة للعلمانية

سبق بيان أن العلمانية ينظر إليها علىٰ مستويين:

**المستوىٰ الأول**: الاعتقاد الذي ينزع القداسة عن أي شيء، فلا يؤمن بوجود وحي، فهذا المستوىٰ من العلمنة لا يمكن أن يؤسلم، أو يبحث له عن تأويل.

**المستوىٰ الثاني**: علمنة الحكم والنظام، بفصل الدين عن الدولة، وهذا المستوىٰ من العلمنة قد يدخله التأويل؛ لأنه لا ينافي الأخذ بالشعائر، والتمسك بالأحكام الشرعية في غير ما يتعلق بالشأن العام، ولا ينافي التمسك بها علىٰ مستوىٰ الاعتقاد دون الإلزام.

ولهذا فيمكن أن نقول إن المعنىٰ المشترك المتفق عليه في العلمانية الذي تريد هذه الأفكار التصالح معه هو امتناع بناء القوانين علىٰ مستند ديني.

فالأفكار المؤسلمة إذن هي التي تسعىٰ إلىٰ تقديم العلمانية بهذا المعنىٰ في صورة تتفق مع الإسلام، أو لا يبدو ثم معارضة صريحة له.

وما نسميه هنا بالأفكار المؤسلمة، هي أفكار لا تتفق مع العلمانية في المرجعية العليا، ولا في الموقف من الوحي، فالخلاف ظاهر بينهم، وإنما تسعىٰ للتصالح مع العلمانية فيما يتعلق بنظام الحكم، فهي تقدم أفكارًا تتفق مع العلمانية

بأن لا يكون للدين أي فرض أو منع في الفضاء العام، وألا يكون الدين سببًا لقانون ملزم، فهذا هو المعنىٰ المشترك الذي ترفضه العلمانية قطعًا علىٰ اختلاف توجهاتها.

وهذه الأفكار المؤسلمة ليست في الحقيقة علىٰ وزانٍ واحد، بل هي متفاوتة، فبعضها يتفق مع التصور العلماني في الجانب السياسي بالكلية، وبعضها يحاول التوفيق بين النظر الإسلامي والعلماني، وبعضها يقدم تصورًا مشكلًا يمكن حمله علىٰ معنىٰ حسن، ويمكن حمله علىٰ تصورٍ مؤسلم للعلماني، لكن الجامع المشترك بين هذه الأفكار هو إمكانية الاستناد إليها في التصالح مع العلمانية برؤىٰ تأويلية من الدين نفسه.

ونعيد التأكيد علىٰ ما سبق ذكره، وهو أن المقصود هنا هو النظر إلىٰ هذه الأفكار كظاهرة ثقافية ظاهرة، نرصد المقولة، ولوازمها، وتأثيرها، في سياق كونها تسير في مسارٍ محدد، وأما القائلون بها، فهم يختلفون في جوانب كثيرة، وليس القصد الحكم علىٰ أحدٍ منهم، ولا وضع أصحابها في موقف واحد.

والأفكار المؤسلمة التي نقصدها هنا تختلف عن الأدلة أو المستندات التي يحتج بها علىٰ تسويغ العلمانية، فقد يسوغ الشخص لفكرة علمانية بآية قرآنية، أو بحديث نبوي، أو بقول صحابي، أو قد يستدل بالمقاصد أو غير ذلك، فليست كلها من قبيل الأفكار المؤسلمة، وإنما أريد بالفكرة المؤسلمة طريقة نظر أو استدلال معينة تجعل صورة النظام السياسي في الإسلام متوافقًا مع الجانب السياسي للتصور العلماني، فهي تصوراتٌ تُقدِّم ما يوافق النظام السياسي العلماني في صورةٍ غير متعارضة مع الإسلام.

❁ ❁ ❁

**(١) الفكرة الأولىٰ: الاكتفاء بالمبادئ الكلية في الإسلام.**

تقرر هذه الفكرة أن الإسلام لم يأتِ في النظام السياسي، ولا فيما يتعلق بالشأن العام إلا بمبادئ كلية عامة هي مما يتفق عليه الناس كالحرية والعدل

والمساواة، وحفظ النظام والأمن، وصيانة الحقوق ونحو ذلك، وأما بقية التفصيلات فإن الشريعة قد تركتها بلا تحديد، ليختار الناس ما هو أصلح بحسب متغيرات الزمان والمكان، ما دام محققًا للمبادئ الكلية.

وهذا الاستناد إلىٰ المبادئ الكلية يحتمل أمرين:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود به ما يتعلق بالأمور التفصيلية في كيفية إدارة شأن الدولة، مما هو من قبيل الجوانب الإجرائية، ككيفية الشورىٰ، والتولية، والرقابة علىٰ المال العام، ونحو ذلك، وهذا المعنىٰ صحيح في الجملة، ولا إشكال فيه.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود به عامًّا يشمل كل ما له علاقة بالشأن العام، ولو جاءت فيه أحكام شرعية.

وهذه الفكرة وفق الاحتمال الثاني هي المقصودة هنا، فهي تحكم بأن الشريعة لم تأت إلا بمبادئ كلية في الشأن العام، ويتضح غلط هذه الفكرة بإدراك ثلاثة أمور أساسية في فهم هذه الكليات:

**الأمر الأول: أن المبادئ الكلية أمر مشترك بين جميع الناس، والذي يميز هذه المبادئ بينهم هو الفروع والجزئيات التفصيلية لها.**

فهذه الأمور الكلية هي أمور مشتركة تتفق عليها جميع الأديان والثقافات والاتجاهات، فلا يختلف أحد في أهمية هذه الكليات، فالدعوة إلىٰ الكليات بهذه الطريقة دعوة لا تحمل أي تميز، فهي إقرار بأمر مشترك يتفق الجميع عليه، وهذا يفرض أهمية وجود فروع تفصيلية وجوانب جزئية توضح هذه المبادئ الكلية.

وأما القول بمبادئ كلية من دون أي فروع مفصلة لها فهو يعني في حقيقة الأمر أن الشريعة لم تأت بشيء، فإذا كانت الشريعة جاءت في الشأن الاقتصادي مثلًا بمبادئ كلية كالعدل، لكنها لم تأت بأي أحكام تفصيلية مفصلة لهذا العدل في هذا الجانب فإن الشريعة حينئذٍ لم تأت بشيء، فكل الأمم والحضارات

والثقافات تقرر العدل، وتقرر معها تفاصيل تكشف عن تميزها وهويتها، إلا الإسلام!

ويكشف عن تقارب هذه الفكرة مع الفكرة العلمانية أن أحد أساتذة القانون المعروفين بعد أن حكىٰ الخلاف الذي جرىٰ بين علي عبد الرازق وخصومه، ذكر أن الخلاف إن كان متعلقًا بأن الإسلام قد جاء مبادئ عامة لنظام الحكم في الإسلام لما كان ثم خلاف؛ لأنه لا يختلف أحد أن القرآن قد جاء بمبادئ الشورىٰ والحرية والمساواة والعدل وغيرها، ولا وجه للاعتراض علىٰ هذه المبادئ بأنها غير صالحة للبشرية؛ لأنها مبادئ عامة، تتسع مرونتها لتقبل مختلف البيئات والعصور[1].

**الأمر الثاني: أن الاستناد إلىٰ المبادئ يفرض العمل بالفروع.**

فمن يريد التمسك بالمبادئ الكلية للشريعة فيجب أن يتمسك بالفروع التفصيلية التي جاءت بها الشريعة، وإلا فهو لم يعمل بالشريعة، فالحرية مبدأ كلي، لكنه عند الليبرالية يختلف عن الاشتراكية، ورؤيتهما تختلف عن رؤية الإسلام، فمن يتمسك بالرؤية الكلية للإسلام يجب أن يتمسك بالفروع المميزة لها وإلا لم يكن متمسكًا بالمبدأ الإسلامي؛ لأن الجميع يتفق علىٰ هذه المبادئ، ويتفاوتون في التطبيقات والفروع.

ولوضوح هذه القضية يقول ابن تيمية (فمن استحلّ أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلًا من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر)[2]، وذلك أن التمسك بالعدل من دون اعتبار للشرع ليس تمسكًا من الإسلام بشيء.

**الأمر الثالث: أن هذه المبادئ لا بد أن تخضع لمرجعية فكرية معينة.**

فالاتفاق علىٰ هذه المبادئ كما سبق، وحاجتها إلىٰ الفروع الكاشفة لها، وأن التميز إنما يحصل في هذه الفروع، هذا كله يدلنا علىٰ أن هذه المبادئ لا بد

---

(١) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي (١٠٥).

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٣٠).

أن تكون محكومة بمرجعية معينة، وهذا مما يزيد من إشكالها؛ لأن هذه المبادئ المشتركة ستخضع للمنظور الليبرالي؛ لأنه هو المنظور المتسيد في عصرنا، والأقوىٰ في النظم السياسية والقانونية المعاصرة، فالدعوة إلىٰ هذه المبادئ التي تعلن عنها الليبرالية من دون توضيح لما يميز المسلم عنها، والقول بأن الإسلام اكتفىٰ بتقرير المبادئ فقط، دون أي توضيح أو تبيين لما يفصل المفهوم الإسلامي عن غيره، مجموع هذا لا يمكن أن ينتج إلا قبول المفهوم الليبرالي لهذه المبادئ.

إذا أدركت هذه الحقائق عرفت أن هذه المبادئ الكلية كالحرية والعدالة والمساواة ونحوها، من دون أي فروع تفصيلية مستندة إلىٰ الشريعة أنها ستكون هي المبادئ وفق قيم الثقافة الليبرالية العلمانية المعاصرة، ولهذا لن تجد فيها ما يعارض مقررات الليبرالية التفصيلية، كما لن تجد غالبًا في ضمن هذه المبادئ مبدأ قد انتزع من أحكام الإسلام فكان مستفادًا حقًّا من نظرٍ في أحكام الإسلام وقيمه، وإنما هو نقل للمبادئ التي تشيع في الثقافة الغربية، وتقرها العلمانية ابتداء.

ولهذا يميل بعض الناس إلىٰ النظر في الكليات، وينتقد الطريقة الفقهية في النظر إلىٰ الجزئيات؛ لأن هذا النظر كما يقرر بعضهم يخلص الفاعلين الإسلاميين من الضغط والحرج الذي تتسبب فيهما الأحكام الجزئية كأحكام الحدود والردة والنظام الاجتماعي، وهو ما يجعله مفهومًا جاذبًا للحداثة بعد ما كان منافيًا لها[(١)]!

ولأجله دعا بعض المفكرين المعاصرين إلىٰ ضرورة التجديد في المقاصد الشرعية وذلك ببناء المقاصد من خلال حاجاتنا المعاصرة، ليندرج في المقاصد مقاصد الحرية والمساواة والتعددية والمواطنة ونحوها.

---

(١) انظر: مفهوم الدولة الإسلامية، أزمة الأسس وحتمية الحداثة (١٣-١٥).

فهي دعوة واعية بأن هذه الكليات أو المقاصد العامة يسهل تعبئتها بالمعاني الليبرالية.

وظهور هذا الغلط في التمسك بهذه المبادئ فتح باب الاستطالة عليهم من قبل العلمانيين، فقد وجه أحد العلمانيين المعاصرين نقدًا لطريقة الاستناد إلىٰ المبادئ بأن هذه المبادئ لا تخص الجانب القانوني والسياسي محل الاختلاف، بل تشمل كافة الجوانب الحياتية، ومعنىٰ استلهامنا لهذه المبادئ في الجوانب السياسية والقانونية أن نستلهم عقولنا لمعرفة ما الذي ينبغي فعله، وهذا الأمر لا يخص بالإسلام، بل يشمل المسلم وغيره، فهي مبادئ صالحة للجميع؛ لأنه شأن عقلي إنساني عام[١].

وهذا نقد صحيح، وفي محله، فحقيقة هذا الاستناد إلىٰ الكليات هو تخلٍ عن الكليات الشرعية.

## الكشف عن العلمانية المضمرة في هذه الفكرة:

إذا قيل بالاكتفاء بالمبادئ الكلية من دون تقييد بالشريعة، فقد يؤول الأمر إلىٰ قبول الحكم الليبرالي بدعوىٰ التمسك بالمبادئ، فما في الشريعة من أحكام تفصيلية ترفضها العلمانية، ستبعد من الإلزام والعمل بدعوىٰ التمسك بالمبادئ، ويسهل رد أي نص أو حكم بدعوىٰ أن هذا يخالف القيم السياسة الكبرىٰ، أو المبادئ الأساسية، أو القواعد الكلية، وهي في الحقيقة مبادئ الليبرالية المعروفة.

فالتمسك بالمبادئ بهذه الطريقة لا ينافي الأخذ بالمفهوم العلماني، وإذا استحضرنا المعنىٰ الصلب للعلمانية وهو منع الإلزام المستند إلىٰ جانب ديني، فإن القول بالمبادئ يتوافق مع هذا المعنىٰ الصلب ولا يعارضه، فالأخذ بالمبادئ لن يتضمن وجود أي حكم يصدم هذا المعنىٰ الصلب.

---

(١) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، عادل ضاهر (٣٥٠-٣٥١).

وقد عبرت بأنه قد يؤول؛ لأن هذه الفكرة ليست بالضرورة منتجة للتصالح مع العلمانية، فقد يستعملها بعض الناس من دون أن يقصد بها نفي الأحكام التفصيلية، أو الاحتكام إلىٰ المبادئ الليبرالية.

❁ ❁ ❁

**(٢) الفكرة الثانية: التصرفات النبوية مبنية علىٰ المصلحة:**

تقرر هذه الفكرة أن التصرفات في الشأن السياسي والقانوني العام تقوم علىٰ المصلحة فقط، وأن كل ما جاء من الأحكام الشرعية متعلقًا بالمجال السياسي فهو من التصرفات المصلحية غير الملزمة، بمعنىٰ أن مدارها علىٰ المصلحة المتغيرة لا النص، وأن الحكم فيها غير ملزم.

وقد استندوا في ذلك إلىٰ ما قرره الفقهاء في قاعدة التصرفات النبوية، حيث ميزوا في تصرفات النبي ﷺ بين تصرفه باعتباره مبلغًا رسولًا، وتصرفه باعتباره قاضيًا، وتصرفه باعتباره إمامًا، وقد توسع في بيانه الفقيه المالكي شهاب الدين القرافي (ت٦٨٤ه).

تقول هذه الفكرة:

تصرفات النبي ﷺ منها ما هو متعلق بالتشريع، ومنها ما هو متعلق بغير التشريع كالتصرفات باعتباره إمامًا أو قاضيًا، فما كان تشريعًا فهو عام لكل الأمة، وما كان من التصرفات باعتباره إمامًا أو قاضيًا فهي تصرف غير تشريعي للعموم، وإنما يخص الحكام، وبناءً عليه فهو يبنىٰ علىٰ المصالح التي يراعىٰ فيها تغير الزمان والمكان، فلا يكون لأقوال النبي ﷺ وأفعاله فيها لزوم في كل عصر؛ لأنها تصرفات مبنية علىٰ المصلحة المتغيرة وليست تشريعًا.

### التصرفات النبوية في النظر الفقهي:

هذا التفكير المعاصر قام بتحريفين كبيرين في هذه القاعدة الفقهية حتىٰ تبدو في هذا المنظر الجديد المتصالح مع العلمانية:

**التحريف الأول**: أنه جعل التصرفات النبوية باعتبار الإمامة متعلقة بكل الجانب السياسي، فهي تجعل كل ما في الجانب السياسي هو من قبيل التصرف السياسي، وهذا غلط بيّن، ولم يقله القرافي ولم يدر بخلد فقيه؛ لأنهم يقولون: «بعض» تصرفات النبي ﷺ يحتمل أن تكون من قبيل التصرف باعتباره حاكمًا، لكنهم لم يقولوا إن «كل» ما جاء في السياسة فهو باعتباره حاكمًا، وفرق كبير بين الأمرين، فيمكن أن تقول: تصرف النبي ﷺ مع زوجاته في بعض الأمور هو تصرف باعتباره زوجًا، لكن هذا لا يعني أن كل ما جاء في أحكام الزواج فهو من قبيل التصرفات الخاصة بالنبي ﷺ.

فعندما يقول النبي ﷺ مثلًا: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»[١] فهذا الحديث متعلق بجانب سياسي، ولا يمكن أن يفهم علىٰ أنه تصرف باعتباره حاكمًا، بل هو حكم تشريعي ولو كان مرتبطًا بجانب سياسي، فلا يتصور أن يكون هذا كلام قاله الرسول لأنه إمام!

ولهذا وقع خلاف بين العلماء في بعض الأحكام المتعلقة بالجانب السياسي لوجود اشتباه هل هو تصرف باعتباره إمامًا أم هو عام، وليس مجرد ورود التصرّف في الأحكام السياسية يجعله مشتبهًا[٢].

**الثانية**: أنه حَكم علىٰ هذه التصرفات بأنها غير تشريعية، بل مرتبطة بالمصلحة، وهذا تغيير كامل لبحث الموضوع، فالفقهاء لا يقولون عنها: أحكام غير تشريعية، وإنما يقولون هي مختصة بالقضاة أو السلاطين، وشتان بينهما،

---

(١) أخرجه البخاري (٨/٦)، برقم (٤٤٢٥).

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٢١٥).

فإقامة الحدود واجب لكنه مختص بالحكام، لا أن إقامة الحدود لم تعد تشريعية، وكذا وضع محفزات مالية كإعطاء سلب القتيل وتمليك الأراضي بالإحياء فهي مشروعة لكن المشروعية متعلقة بالإمام، وهكذا، فهي تشريعات قد تكون واجبة أو مستحبة أو مباحة، لكنها موكولة إلىٰ الإمام، وليس أن الحكم لم يعد له علاقة بالتشريع.

إذن، هذه الطريقة العصرية مارست عبثًا بالتصرفات النبوية من جهتين، فعممت التصرفات علىٰ كل الباب السياسي، ثم جعلت التصرفات غير تشريعية، فنتج عن الخلط الجديد القول بأن أحكام السياسة مبنية علىٰ المصلحة الاجتهادية المتغيرة، والمصلحة بطبيعة الحال هنا ليست هي المصلحة التي لا تعارض النص، فاكتملت بهذا صورة الأسلمة للتصور العلماني في النظام السياسي.

ويؤكد هنا أن اعتبار الشريعة للمصالح ليس محل الخلاف، فلا شك أن الشريعة كلها جاءت بجلب المصالح ودفع المفاسد، وإنما الخلاف هنا متعلق بإلغاء النصوص في الجانب السياسي والاعتماد الكلي علىٰ المصالح، فلا إشكال في اعتبار المصالح، إنما الإشكال في الاكتفاء بها فقط؛ لأن من سيكتفي بها فقط وسيلغي اعتبار أي حكم شرعي تفصيلي فهو في الحقيقة لن يعمل المصالح وفق النظر الشرعي، بل ستسير هذه المصالح بعيدًا عن ما يعتبره الشارع، وستعتبر ما يلغيه الشارع، فهي مصالح محددة سلفًا لقبول ما في الثقافة العلمانية المعاصرة، ولهذا جاءت هذه الفكرة لتحدث هذا التوافق.

## الكشف عن العلمنة المضمرة في هذه الفكرة:

إذا قيل إن كل ما يتعلق بالشأن العام هو شأن مصلحي غير ملزم، فهذا يعني عدم وجود أي أوامر أو نواه ذات مستند ديني تمس الشأن العام، وإنما الأمر منوط بالمصلحة المتغيرة، وبهذا تتجاوز هذه الصياغة منطقة الإشكال عند التصور العلماني، ولا تمس الأصل العلماني المتعلق بمنع تدخل الدين في الشأن العام.



**(٣) الفكرة الثالثة: مهمة الدولة هي حفظ الحقوق الدنيوية.**

تستند هذه الفكرة إلىٰ النظر في وظيفة الدولة، فهي تقول إن وظيفة الدولة هو الحفاظ علىٰ الشأن الدنيوي للناس، وتوفير الحياة الكريمة لهم، وتحقيق العدالة والمساواة بينهم، وليس من وظيفتها مراقبتهم في الدين، ولا متابعة واجباتهم الدينية، أو كما يعبر بعضهم: ليس من وظيفتها أن تدخل الناس الجنة.

وإذا كانت هذه هي وظيفة الدولة في الإسلام فلا معنىٰ إذن لوجود أي أحكام تستند إلىٰ الدين، أو يترتب عليها حفظ الدين، أو منع ما يفسد أديان الناس؛ لأن هذا أمر خارج عن وظيفة الدولة، وبناءً عليه فهذه الفكرة تتصالح مع العلمانية تمامًا.

هذه الفكرة في الحقيقة ليست متصالحة مع العلمانية فقط، بل هي منطلقة في النظر إلىٰ وظيفة الدولة من الرؤية العلمانية نفسها، لكنها توهمت أن هذا هو موقف الإسلام، فهي قد قررت وظيفة الدولة وفق المنظور العلماني المحيد للدين، والذي يرىٰ فصل الدين عن الدولة والنظام، فجعلت هذا هو وظيفة الدولة في الإسلام.

ووظيفة الدولة تتأثر بالمرجعية الفكرية التي يحتكم إليها الشخص، فليست وظائف الدولة محايدة لا تتأثر بأي اختلاف ثقافي أو ديني، فقبل أن يحدد الشخص وظيفة الدولة يجب أن يكون واعيًا بالمرجعية التي يحتكم إليها حتىٰ ينطلق من خلالها لمعرفة وظيفة الدولة.

فوظائف الدولة ليست أمرًا ذاتيًا ينبع من الدولة من حيث هي دولة، أو هو أحد وظائفها الأساسية التي لا يمكن التعديل عليها، وإنما تتأثر هذه الوظائف بحسب المرجعية الحاكمة.

ولبيان الخلل في هذا الكلام يجب أن نميز بين أمرين:

**الأمر الأول**: العناية بحفظ حقوق الناس الدنيوية، والتأكيد علىٰ واجب الدولة في توفير العيش الكريم، وصيانة الحقوق، ومنع الظلم، وسياسة الناس

بالعدل، وحفظ الكرامة، والعناية بالصحة والتعليم والبيئة والإسكان، وحل مشاكل الفقر والبطالة والجريمة، وغير ذلك من المطالب المهمة، فهذه كلها من وظائف الدولة في الإسلام، ومن واجبات الحكم في الشريعة؛ لأن هذه الأمور هي من أحكام الشريعة التي لا يجوز التفريط فيها.

وليس الخلاف في هذه الفكرة المؤسلمة أنها تعتني بهذه المساحة من الحقوق.

**الأمر الثاني**: الاقتصار علىٰ حفظ الحقوق الدنيوية، وإلغاء أي معنىٰ لحفظ الدين، وتطبيق أحكامه.

فهذا هو محل الخلاف مع هذه الصياغة لوظيفة الدولة، وهي أنها قد ألغت وجود الإسلام وأحكامه من وظائف الدولة، وجعلت الدولة تحكم المسلمين بمرجعية لا تعترف بدينهم، ولا تراعي حقوقه، ثم تزعم أن هذا هو وظيفة الدولة في الإسلام!

فالحق أن هذه الفكرة لم تنظر أصلًا في أحكام الإسلام، ولا في سيرة النبي ﷺ، ولا في سيرة خلفائه، ولا في اتفاق المسلمين لتعرف ما هي وظيفة الدولة، وإنما أخذت وظيفة الدولة في الثقافة العلمانية المعاصرة فأسقطتها علىٰ الإسلام، أو جعلت النموذج العلماني لنظام الحكم هو النموذج الوحيد للنظام، وأي نموذج آخر فهو خارج عن وظيفة الدولة!

وهذه الفكرة لا يمكن أن تقبل إلا في مجتمع لم يعد للدين فيه إلا الاعتبار الهامشي، وهذا متحقق في المجتمعات المعلمنة لأن الدين أصبح هامشيًا، والعناية بالشأن الأخروي غير مهم كالشأن الدنيوي.

### هل من واجب الدولة أن تدخل الناس في الجنة؟

يكثر تكرار مثل هذه العبارة عند ترويج المفهوم العلماني لوظيفة الدولة، وهي صياغة تشويهية تنفر بعض الناس من هذا المعنىٰ الشرعي ليتقبل تصور العلمانية في إبعاد الدين عن الحكم.

وللجواب عن هذه الصياغة التبشيعية بجواب عقلاني لا تستحقه، نقول بيان هذا من وجهين:

**الوجه الأول**: لن يدخلك الجنة إلا عملك الصالح، لن تدخل الجنة بفعل والدك، ولا بفعل الدولة، ولا بفعل أي أحد، ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ فهو العمل الصالح بعد عفو الله ورحمته، ومن العمل الصالح أن يقوم المسلم بما يجب عليه من أحكام الشريعة في الشأن الخاص أو العام.

**الوجه الثاني**: قيام النظام بالمحافظة علىٰ أحكام الشريعة، ومنع ما يحرض علىٰ مصادمة قطعياتها هو مما يعين علىٰ طاعة الله، ويجنب الناس الوقوع في المحرمات، وهذه كلها من أسباب دخول الجنة، وهي من المعاني التي لا يشك فيها مسلم يؤمن بالجنة والنار.

فالبيئة التي يشيع فيها المنكرات، والشبهات، والشهوات، تسهل الوقوع في الحرام وتبعد عن الله، والنظام الذي يمنع من هذه المنكرات يقرب الناس إلىٰ الله.

هذه معانٍ بدهية لا تحتاج إلىٰ كثير عناءٍ حتىٰ يدركها المسلم، غير أن تهميش الدين في عصرنا جعل مثل هذه الأمور البدهية أمرًا منكرًا، فأصبح أي نظام يساعد في حفظ الدين يقوم بشيء غير مقبول لأنه لم يتعود عليه.

ومن يستخدم عبارة: (الدولة ليس من وظيفتها أن تدخل الناس الجنة) في سياق إخراج حفظ الدين من مهام الدولة، فهو في الحقيقة يمارس مغالطة لفظية، ويوظف حجةً خاويةً، ومثله كمثل من يريد أن يسقط عن كاهل الدولة معالجة مشكلة البطالة مثلًا، فيقول: (الدولة ليس من وظيفتها أن ترزق الخلق)، أو من يريد أن يسقط عن الدولة واجب توفير الرعاية الصحية، فيقول: (ليس من وظائف الدولة تأخير أجل المريض)! فكلها عبارات لفظية فارغة.

ومن المفارقات المؤلمة هنا أن يقبل المسلم تدخل الدولة في تحقيق أدنىٰ المصالح الدنيوية مهما كانت ثمرتها هامشية جدًّا، ولو كانت غير متيقنة، ويرىٰ

أن هذا من وظيفتها الأساسية، بينما يستنكر تدخل الدولة في أمرٍ يمس قطعيات الأحكام الشرعية لأن هذا ليس من وظيفتها، فهذه مفارقة تكشف عن تأثير الروح العلمانية في عصرنا علىٰ كثيرٍ من الناس، فأصبح حفظ الدين الذي هو من أعظم الضرورات في الشريعة الإسلامية أمرًا هامشيًا لا يستحق عناء تدخل الدولة، وليس هو من واجبها، فهي تشتغل بكل شيء من مصالح الدنيا، وأما أعظم شيء وهو حق الله، وما يرىٰ المسلم أنه أساس الخلق وهي العبودية لله فلا شأن للنظام العام به!

فإذا كان الأمر متعلقًا بجانب ديني تحركت التوهمات والتخوفات، وظهرت المبالغات في خطورة تدخل الدولة، وما يؤول إليه من تغول أجهزتها السلطوية، بينما تتبخر كل هذه الأساطير إذا كان التدخل متعلقًا بجانب دنيوي، ولك أن تنظر في حالتنا المعاصرة في مستوىٰ الضبط النظامي، والتدخل السلطوي في الشأن العام حماية من تمدد فيروس كورونا، وما فيه من فرض لبس الكمامة، والتباعد الاجتماعي، وتقييد اللقاءات والمناسبات، وتحديد وقوف الناس، ودخولهم، حتىٰ في صلاتهم في المسجد، إلىٰ أن يصل إلىٰ الحظر الكامل أو الجزئي من كافة الأنشطة، وكانت هذه الاحترازات مقبولة من دون نقاش مراعاة لما فيها من مصلحة في حفظ صحة الإنسان، ولم يلتفت إلىٰ ما فيها من شدة ضبط، وقوة تدخل.

فمثل هذا يكشف أن المشكلة ليست في التدخل مهما توغل، وإنما في الشيء الذي يتدخل من أجله، فما كان له علاقة بالدين مهما كان ضروريًا فهو مرفوض، ولا شك أن هذا من تسربات الثقافة العلمانية المعاصرة.

❁ ❁ ❁

**(٤) الفكرة الرابعة: الحاجة إلىٰ الشرعية السياسية.**

تقرر هذه الفكرة أن ثم مستويين من الشرعية: شرعية دينية، وشرعية سياسية.

فالشرعية الدينية تؤخذ من دلالة الشريعة علىٰ الحكم، فتحريم الزنا أو وجوب الزكاة أو قطع يد السارق هي أحكام لها شرعية دينية، بمعنىٰ أن الحكم الشرعي فيها معروف، فلا يسوغ لأحد أن يقول: إن الزنا حلال، أو الزكاة غير واجبة، أو السارق لا يقطع في الشريعة.

وأما الشرعية السياسية فهي متعلقة بالحكم والقانون العام، فعلىٰ رأيهم لا تكفي الشرعية الدينية لأن يكون الحكم مشروعًا سياسيًّا، بل لا بد أن ينال الشرعية السياسية، وهذه الشرعية إنما تتحقق إذا حصلت علىٰ أغلبية الأصوات في مجلس تشريعي منتخب، في حدود ما خولهم الدستور.

الفكرة بهذه الصياغة تتقارب من التصور العلماني من جهتين:

**الجهة الأولىٰ**: أنها نزعت عن الحكم الشرعي المشروعية السياسية، فجعلت استناد الحكم إلىٰ الوحي ليس موجبًا لأن يكون حكمًا علىٰ الناس، وهذا من التصورات الجوهرية في الفلسفة العلمانية ألا يستند إلىٰ الدين في القانون الملزم علىٰ جميع الناس، فالاعتبار في الفلسفة العلمانية هو في مستند الإلزام، هل هو يرجع إلىٰ العقل وقواعده، أو هو مستند إلىٰ الدين[1].

يقول جون لوك: (ليس لأي مرسوم صادر عن أي شخص آخر مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها مفعول أو سلطة قانونية إلا إذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها الجمهور وعيَّنها، فبدون هذا يكون القانون مفتقرًا إلىٰ ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانونًا، أعني موافقة المجتمع الذي لا يجوز لأحد أن يسن له الشرائع إلا بموافقته وبناءً علىٰ الصلاحية المنبثقة منه، وهكذا فتلك الطاعة التي ينبغي علىٰ أي كان تأديتها بناءً علىٰ أقدس الروابط تنتهي آخر الأمر إلىٰ هذه السلطة العليا وتخضع للقوانين التي تسنها)[2].

---

(١) انظر: العدالة كإنصاف (١٤٦)، الدين في الديمقراطية (٣١)، و(٥٢)، الأسس الفلسفية للعلمانية (٦٠)، نقد النص، علي حرب (٥٧).

(٢) مقالتان في الحكم المدني، جون لوك (٢١٨-٢١٩)، و(٢٧١).

وبناءً عليه، فلو صوت علىٰ أحكام الشريعة فإنها ستكون ملزمة لتحقق الشرعية السياسية، وهذا سيتعارض مع التصور العلماني في هذه الحالة، لكن إمكانية هذا سيزول مع الجهة الثانية.

**الجهة الثانية:** أن نزع الشرعية السياسية عن الحكم الشرعي لا بد أن يقابلها ترسيخ شرعية سياسية لمرجعية أخرىٰ، وهي المرجعية العلمانية، فإذا قبل المسلم أن الأحكام الشرعية لا تستحق الحكم السياسي إلا بعد أن تنال شرعية سياسية فهو في الحقيقة قد تبنىٰ تصورًا للشرعية متأثرًا بالتصور العلماني، وهذا التصور سيؤثر علىٰ رؤيته للأحكام الشرعية، وسيرىٰ بناءً عليها أن الدين شأن فردي، ولا يصح الإكراه فيه، فحتىٰ لو أتيح له فرصة فرض الشريعة بالتصويت فلن يتحقق.

فحقيقة حال هذه الفكرة أنها اشترطت الشرعية السياسية المبنية علىٰ تصور علماني، وجعلته شرطًا لحكم الشريعة، ولا يمكن تحكيم الشريعة مع الالتزام بهذا المبدأ، فهي قد وضعت الشريعة في جزيرة، ثم قطعت كافة الطرق الموصلة إليها!

## مناقشة هذه الفكرة:

ولمناقشة هذه الفكرة تفصيلًا، نقول إن الشرعية السياسية لها معنيان:

**المعنىٰ الأول:** أن يقصد بالشرعية السياسية: من يحكم هذه الدولة، وكيف تشكل مؤسساتها، ونحو ذلك مما يتعلق بإجراءات النظام وآليات الحكم، فلا إشكال أن يقال بالحاجة إلىٰ وجود شرعية سياسية، بمعنىٰ أن يبحث عن المستند الذي يبيح لأي أحد أن يكون رئيس هذه الدولة، فلا بد أن يستند إلىٰ مشروعية معتبرة، فلا يتولىٰ رئاسة هذا النظام إلا عبر آلية شرعية يعترف بها الناس.

**المعنىٰ الثاني**: أن يقصد بالشرعية السياسية ما يشمل القوانين الحاكمة، فلا لزوم لأي حكمٍ ولا شرعية له إلا بعد أن ينال الشرعية السياسية.

وهنا يجب أن نميز في القوانين بين نوعين:

النوع الأول: ما يتعلق بالمساحة التي لا ترتبط بالأحكام الشرعية، من القوانين الموضوعية والإجرائية المنظمة لشؤون الحكم وتدبر الشأن العام، فلا إشكال في حاجة مثل هذه القوانين إلىٰ شرعية سياسية.

ويمكن أن يلحق بها أيضًا: ما يتعلق بالأحكام الظنية من أحكام الشريعة مما وقع فيه خلاف بين العلماء، فلا يكون قول أحدٍ لازمًا علىٰ الجميع إلا بحكمٍ من ولاية معتبرة.

النوع الثاني: أن يكون متعلقًا بأصل الاحتكام إلىٰ الشرع، أو بما ثبت من الأحكام الشرعية القطعية، فهذا لا يحتاج إلىٰ شرعية سياسية، بل ثبوته شرعًا كافٍ في مشروعيته السياسية، فشرعية الحكم ثابتة علىٰ مستوىٰ الفرد والجماعة.

فهذا النوع من الأحكام لا يحتمل أن يقال إن له شرعية سياسية وشرعية دينية؛ لأن المسلم إذا اختار الإسلام فقد اختار التحاكم إليه، ورضي بحكمه، لا يتصور أن يدخل المسلم في الإسلام ثم ينظر بعد ذلك في رضاه بحكم الإسلام وانقياده لشرعه، هذا أمر غير متصور، وهو منافٍ للانقياد والامتثال لله ورسوله ﷺ، فالفصل بين الشرعية الدينية والشرعية السياسية وفق هذا التقسيم هو تأثر بالتصور العلماني؛ لأن العلمانية ترىٰ أن الدين علاقة فردية بين العبد وربه، فهو قاصر لا يمتد إلىٰ الشأن العام، وأما المسلم فلا يفهم هذا الانفصال، فإذا حرم الله عليه الفواحش، فقد أمره أن يجتنبها، وأمر المجتمع بتجنبها، وأوجب إنكارها، فلا يتصور أن يكون تحريم الفواحش مقتصرًا علىٰ الاعتقاد القلبي فقط، وأما منعها فهو بحاجة إلىٰ شيء آخر ليضفي عليه المشروعية، وإنما هو بحاجة إلىٰ التنفيذ من السلطة لمنع هذه المنكرات، لا إضفاء شرعية التحريم عليها.

**الكشف عن العلمنة المضمرة في هذه الفكرة:**

البحث لأحكام الشريعة عن مشروعية هو نزع للحكم الشرعي من حقيقته القائمة علىٰ لزومه اعتقادًا وعملًا وتطبيقًا، إلىٰ جعله علاقة فردية لا تمس النظام، الذي يقوم علىٰ شرعية مختلفة، وهذا هو جوهر العلمانية، كما أن هذا النزع للمشروعية لا بد أن يخلفه ترسيخ المشروعية البديلة التي سترفض الشريعة ولو جاءت بشرعية سياسية.

❁ ❁ ❁

**(٥) الفكرة الخامسة: ليس كل محرم شرعًا مجرم قانونًا.**

وهذه فكرة تابعة للفكرة السابقة المتعلقة بالشرعية السياسية، فهي تجعل التحريم الشرعي منفصلًا عن التجريم القانوني مطلقًا، فليس كل ما حرم شرعًا يجرم قانونًا.

تقول هذه الفكرة: كون الأمر محرمًا في الشريعة لا يعني أن يكون مجرمًا في الدنيا، فهو محرم ديانة، ويجب علىٰ المسلم الامتناع عنه، وهو مهدد بالعقاب في الآخرة إذا عصىٰ الله، وأما في الدنيا فلا يمنع أو يعاقب قانونًا.

وهذا التصور إذا أخذته إلىٰ نهاية الطريق تجد أنه قد تصالح مع التصور العلماني، إذ لم يعد ثم قوانين ملزمة تستند إلىٰ الدين؛ لأن كل ما في الدين من أوامرٍ أو نواهٍ هي متعلقة بالاعتقاد، ثم الخيار الفردي، والجزاء في الآخرة، ولا جزاء له في الدنيا، أو يمكن أن يقال إنها تحتاج إلىٰ شرعية سياسية حتىٰ تجرم، فيعود إلىٰ المقولة السابقة.

ولتوضيح الإشكال هنا نقرر ابتداءً أن موقف المسلم من المحرمات لا يقتصر علىٰ الاعتقاد القلبي بتحريمه، فهذا مبني علىٰ النظر في الأحكام الشرعية بعدسة علمانية، بل إن التحريم الشرعي يقتضي منع هذا المحرم، وإنكاره، ولا يتصور في الشريعة أن يكون الحرام متجهًا إلىٰ الاعتقاد القلبي دون

الجانب العملي السلوكي الظاهر، فهذا أمر غير متصور، وإنما دخل علىٰ بعض الناس لأنه يقرأ الإسلام وفق التصور العلماني.

## الأصول الشرعية الدالة علىٰ أصل المنع والإنكار للمحرمات الشرعية:

يمكن أن نختصر هذه الأصول فيما يلي:

**الأصل الأول:**

الأدلة الشرعية التي جاءت بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي كثيرة، ومتعددة، كقوله تعالىٰ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾.

وقد فصل النبي ﷺ درجات الإنكار فقال كما في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «**من رأىٰ منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**».

فهذا أصل قطعي في التعامل مع هذه المحرمات، فمن يكتفي بمجرد اعتقاد التحريم فهو ينقض هذا الأصل بالكلية، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوم علىٰ منع المنكر وإزالته، وليس مجرد قناعة قلبية بتحريمه.

وهذا الأصل لا يقتصر علىٰ مجرد النصح باللسان، فيكون متوافقًا مع حرية الرأي في الفكر الليبرالي، بل قد شرح النبي ﷺ درجات الإنكار، فالنصح هو أحد هذه الدرجات وليس الدرجة الوحيدة، ولا يمكن تحقق مراد الشريعة في تحقيق هذه الشعيرة بمجرد الاكتفاء بالنصح فقط، كما أن في أحكام الإسلام ولايات شرعية وقضاء وحسبة، وكلها تقوم علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو كانت هذه الشعيرة مجرد نصح باللسان لما كان ثم حاجة ولا إمكان لقيام مثل هذه الولايات، وفيها أيضًا عقوبات متعلقة بالمخالفة هي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فحصر هذه الشعيرة باللسان لا يمكن أن يكون متصورًا في الإسلام.

**الأصل الثاني:**

قاعدة الطاعة في المعروف، كما في الصحيحين: «**إنما الطاعة في المعروف**».

فالطاعة في الشريعة لكل من له حق طاعة، سواء أكان أميرًا أم زوجًا أم والدًا أم غيرهم هو مشروط بطاعة الله تعالىٰ، فما كان محرمًا فلا طاعة فيه.

وهذا يعني أن القوانين المناقضة للإسلام لا اعتبار لها ولا طاعة، فلا يكفي الاعتقاد القلبي بأن هذا القانون محرم، بل يجب إلغاء أثره وعدم الالتزام به، فالقوانين محكومة بالشرع، وليس الشرع محكومًا بهذه القوانين المخالفة، فإذا جاء قانون مخالف للشرع فلا اعتبار له، وهذا النمط من التفكير قلب القاعدة فجعل العبرة بالقانون، وأما الشرع فمجرد قناعة قلبية!

**الأصل الثالث: العقوبات الشرعية.**

فالشريعة لم تكتفِ بمجرد المنع والتحريم، بل اتبعت ذلك بمشروعية العقوبات علىٰ هذه المنكرات والموبقات، منها ما نصت علىٰ عقوبته في باب الحدود كحد الزنا والخمر والقذف والسرقة والحرابة، ومنها ما لم تحدد عقوبته، وهو التعزير الذي اتفق الفقهاء كافة علىٰ مشروعيته في المعاصي التي لا حد فيها ولا كفارة.

فالأمر تجاوز مجرد المنع إلىٰ فرض العقوبة، ومن يكتفي بمجرد الاعتقاد لا يمكن أن يفهم شريعة توجب عقوبة.

فالقول بالاعتقاد القلبي منافٍ لأصل شرعي محكم، وإدراك هذا الأصل يساعدنا علىٰ مناقشة سؤال: هل كل ما حرم شرعًا يجرم قانونًا، بطريقة أحسن.

فإذا كان المقصود أن يكون الأمر مباحًا قانونًا، ليكون حقًّا من حقوق الإنسان، وأن يكتفىٰ مع التحريم بمجرد الاعتقاد القلبي، فهذا مناقض لأحكام الإسلام.

وإن كان المقصود عدم وجوب ترتب عقوبة حتمية عن كل معصية، فلا يلزم من الوقوع في المعاصي أن يعاقب كل مرتكب لها مطلقًا، فهذا معنىٰ صحيح، فمن المعاصي ما هو من قبيل الحدود التي لا يجوز إسقاطها مطلقًا، ولا العفو عن أصحابها، ومنها ما هو من التعازير، وهي تابعة للمصلحة، فليست المعاصي علىٰ درجة واحدة، وليست المجتمعات كذلك علىٰ درجة واحدة في تمسكها بالدين، فمقصود العقوبة استصلاح الناس، وليست حتمًا لازمًا، وإنما تتبع المصلحة الشرعية.

وربما عبر بعضهم عن هذا الفكرة بصياغة أخرىٰ فقال: إن التحريم لا يستلزم عدم الحرية، فنحن نرىٰ حرمته، لكن لا نفرض علىٰ الآخرين ما نعتقد.

وحقيقة هذا الأمر هو عمل بمفهوم العلمانية، فهي لا تمنع من الاعتقاد الذاتي، لكن ترفض تطبيق ذلك علىٰ الآخرين.

### الكشف عن العلمنة المضمرة في هذه الفكرة:

القول بأن التحريم الشرعي لا يستلزم التجريم القانوني قد يؤول عند بعض الناس، أو يقصد به أن التحريم الشرعي منفك تمامًا عن التجريم القانوني، فيصل به إلىٰ عدم لزوم العمل بالأحكام الشرعية بها اكتفاء بجانب الاعتقاد، وأما التجريم القانوني فهو أمر منفصل، ولا يرتبط بأصل التحريم، وهذا يتفق مع التصور العلماني في عدم نفوذ أحكام متعلقة بالدين في الشأن العام.

فهي في الحقيقة متأثرة بالمفهوم العلماني القائم علىٰ الفصل بين القانون والدين والأخلاق، فيكون مهمة القانون حفظ الجانب المتعلق بالضرر المادي، ولا يتدخل في الاختيارات الدينية والقيم الأخلاقية، وهو في الحقيقة تدخل واع، وليس من قبيل الترك السلبي، بل يفرض قيمه، وكما عبر طلال أسد عن هذا المعنىٰ ببراعة، بأن: (القوة في إيجاد فاصل استراتيجي بين القانون وبين الأخلاق هي ما يعرف الموقف الاستعماري، وذلك نظرًا إلىٰ أن هذا الفصل هو الذي

يفسح المجال أمام العمل القانوني لتعليم المواطنين وتدريبهم علىٰ اتباع أخلاقيات عامة جديدة)[1].

❁ ❁ ❁

**(٦) الفكرة السادسة: كفالة الشريعة للحريات.**

تقرر هذه الفكرة أن الشريعة قد كفلت الحريات، وتسوق الدلائل الشرعية علىٰ إثبات هذا المعنىٰ.

وكفالة الشريعة للحريات يمكن أن يقدم في منهجين:

**المنهج الأول**: أن يقدم مفهوم الحرية وفق منهج الإسلام فتكون حرية مقيدة بأحكام الشريعة ومقاصدها.

وهذا منهج صحيح لا إشكال فيه.

**المنهج الثاني**: أن يقدم مفهوم الحرية وفق المنهج الليبرالي، ويعيد تأويل ما يخالفه من أحكام الشريعة، ويقدمه في صورة لا تخالف الإسلام.

فالفكرة المؤسلمة إنما تظهر مع المنهج الثاني، فكفالة الإسلام للحريات حين تكون منطلقة من صياغة الحرية وفق منهج الإسلام حقًّا فهذا حق، وحتىٰ لو وقع صاحبه في اجتهادات خاطئة فيبقىٰ أن المعنىٰ في أصله لا إشكال فيه، وإنما الإشكال أن تقدم الحرية المتأثرة بالثقافة العلمانية المعاصرة علىٰ أنها هي الحرية التي كفلها الإسلام، فهذه هي الفكرة المؤسلمة للعلمانية.

فحين يقرر أن الإسلام قد كفل الحرية علىٰ معنىٰ أن من حق كل أحد أن يترك دين الإسلام، وأن يجهر بما يصادم أحكامه، وأن يدعو إلىٰ أي دين، وأن يتحلىٰ بأي سلوك، ما دام غير مضر بأحد، فهذا في الحقيقة هو المفهوم الليبرالي للحرية، وليس مفهوم الإسلام، وإنما قدمت الحرية الليبرالية في فكرة مؤسلمة للعلمانية.

---

(١) تشكلات العلمانية (٣٥٠).

**مستندات القائلين بهذه الفكرة المؤسلمة:**

القائلون بهذا التصور المؤسلم للحرية العلمانية يذكرون عدة مستندات شرعية لهذه الحرية المكفولة، من أهمها:

**المستند الأول: قول الله تعالىٰ:** ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾.

وهو من أشهر الأدلة التي يستندون إليها في تقرير كفالة الحرية الليبرالية، ووجه الدلالة: أن الله قد نفىٰ في هذه الآية وجود الإكراه في الدين، وهذا يعني تقرير الحرية للشخص بأن يختار الدين أو يختار تركه، أو يختار الجهر بما يعتقد، أو يسلك ما يختاره مما لا يقره الدين، إذ لا إكراه في الدين عليه.

**مناقشة هذا الاستدلال:**

ويمكن إبراز الخلل في هذا الاستدلال من عدة أوجه:

**الوجه الأول:** أن الإكراه المراد في الآية هو إكراه الكافر علىٰ الدخول في الإسلام، وليس إلزام المسلمين بأحكام الإسلام، فالمسلم ممنوع من الزنا والخمر، بل وممنوع من القتل والسرقة ولا يقول أحد إن هذا داخل في مفهوم قوله تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، ولهذا اختلف المفسرون في معنىٰ الإكراه في هذه الآية إلىٰ أقوال عدة، ترجع إلىٰ اتجاهين رئيسيين:

الاتجاه الأول: أن الآية منسوخة، وأنها من جنس الآيات التي نسخت بآيات الجهاد.

الاتجاه الثاني: أن الآية محكمة، وهم علىٰ طريقتين في تفسير الآية:

الطريقة الأولىٰ: أن الآية بمعنىٰ الخبر، إما بمعنىٰ أنه لا إكراه في الدين، أي أن الشخص لا يدخل في الدين إلا بإيمان صادق منه، أو بمعنىٰ أن الله يخبر أنه لا إكراه في الدين، فلا تقولوا لمن أسلم من الكفار في الجهاد أنه مكره.

الطريقة الثانية: أن الآية بمعنىٰ النهي، بمعنىٰ لا تكرهوا الكفار في القتال علىٰ الدخول في الإسلام بالقوة[1].

فالأقوال كلها متعلقة بإكراه الكفار علىٰ الإسلام، ولم يحملها أحد منهم علىٰ ما فيه إكراه أو إلزام في الشريعة.

يقول ابن العربي عن هذه الآية، هي: (عموم في نفي إكراه الباطل، فأما الإكراه بالحق فإنه من الدين، وهل يقتل الكافر إلا علىٰ الدين)[2].

ولهذا اتفق الفقهاء علىٰ إكراه المرتد علىٰ الإسلام، ولم يقل أحد بأن هذا من الإكراه الداخل في هذه الآية[3].

**الوجه الثاني**: الشريعة فيها تكاليف وحدود لا بد من الالتزام بها، والإلزام بهذه التكاليف ليس من الإكراه في الدين، بل من حكم الدين وإقامة أحكامه.

**الوجه الثالث**: أن لازم من يقول بنفي أي إكراه أو إلزام في الشرع أن يلتزم بجعل الدين علاقة روحية بين العبد وربه لا وجود لأي إلزام فيه، وهذا هو التصور العلماني الذي يرفضونه، فما دام أن المسلم مقر بأن في الشريعة محرمات، وواجبات، وحدود، وعقوبات، فهذا يعني أن الدين فيه إكراه وإلزام، فلا بد أن يفهم الآية فهمًا صحيحًا حتىٰ لا يقع في هذا اللازم الفاسد.

وهذا ما يفسر لك سبب اتفاق المفسرين علىٰ تخصيصه بالكفار، مع أنه قد يقال إن المعنىٰ قد يحتمل أن يؤخذ بظاهره فيقال هو عام في كل إكراه، ومع ذلك لم يذهب إليه أحد من العلماء مطلقًا، لسبب ظاهر واضح، وهو أن الأخذ

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٤/ ٥٤٦-٥٥٥)، تفسير ابن أبي حاتم (٢/ ١١-١٣)، أحكام القرآن، الجصاص (١/ ٤٢٥-٤٥٤)، النكت والعيون، الماوردي (١/ ٣٢٧)، معالم التنزيل، البغوي (١/ ٢٧١-٢٧٢)، زاد المسير، ابن الجوزي (١/ ٣٠٥-٣٠٦)، المحرر الوجيز، ابن عطية (٢/ ٢٩-٣١)، وانظر: التسليم للنص الشرعي (١٩٧-١٩٨).

(٢) أحكام القرآن، ابن العربي (١/ ٣١٠).

(٣) تفسير الطبري (٤/ ٥٥٤)، الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (٢/ ٨٩٧).

بهذا المعنىٰ نقض لأصول قطعية فلا يمكن أن يقع فيه فقيه؛ لأنه يفهم نصوص الكتاب والسنة بطريقة صحيحة.

**الوجه الرابع**: أن لازم من يقول بعموم الإكراه بهذه الطريقة أن يجعل حرية الممارسة للسلوكيات المخالفة للشريعة متاحة أيضًا، فيكون من حق الشخص أن يعاقر الفواحش، ويشرب الخمور، ويأكل لحم الخنزير، ويرتكب كل هذه المنكرات من باب الحرية، ولا يمنع من ذلك لأن هذا من الإكراه في الدين، كما هو الإكراه في الحريات المتعلقة بالاعتقاد.

فالتفريق بين الحريات السلوكية، والحريات المتعلقة بالفكر ليس له أي وجه، ولهذا لا تفرق الاتجاهات الليبرالية بينها لأنها من ضمن الحرية، وهذا مطرد، فالتفريق تحكمي لا وجه له، وليس له أي مستند إلا الفرار من شناعة اللازم، فالنفوس تنفر من هذه الحريات أكثر من نفورها من تلك المتعلقة بالفكر، وليس ثم تفريق موضوعي لمنع هذه دون تلك.

ومن يفرق بهذه الطريقة يقع في تناقض طريف، وهو أنه يجيز ما يتعلق بالرأي والفكر، ثم يمنع السلوك الناتج عنه، فالفواحش ممنوعة، وأما الرأي الذي يحسنها، ويزينها في النفوس فينبغي أن يكون مكفولًا لأنه من حرية الرأي الذي لا إكراه فيه، فإذا عمل بما يراه هو الصواب عوقب!

**المستند الثاني: ما جاء في القرآن من بيان أن مهمة الرسول البلاغ، وعدم ذكر عقوبة للكفار.**

فمن الدلائل التي يستند إليها ما جاء في الآيات القرآنية من أن مهمة الرسول البلاغ، كقوله تعالىٰ: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾، ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ﴾، أو ما جاء من عدم ذكر عقوبة للكفار في الدنيا كقوله تعالىٰ: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، ونحو هذه الآيات.

ووجه الدلالة: أن هذه الآيات ذكرت أن واجب النبي ﷺ هو البلاغ والبيان، ومن لم يؤمن فعقوبتهم في الآخرة، ولم تذكر له أي عقوبة في الدنيا، فدل علىٰ تقرير الحرية في الدنيا.

والجواب عن هذا الاستدلال من عدة أوجه:

**الوجه الأول**: أن الاستدلال بعدم ذكر العقوبة في القرآن لا يستقيم إلا علىٰ القول بعدم حجية السنة، فهو استدلال خاطئ مبني علىٰ أصل فاسد.

فلو سلم بأن هذا الفهم محتمل من الآية فهو معارض بما صح من سنة النبي ﷺ القولية والفعلية بما ينافي هذا الفهم فلا يقبل، وسنة النبي ﷺ مبينة للقرآن.

**الوجه الثاني**: أن هذه الآيات لا تدل علىٰ ما ذكروه من حرية الاعتقاد، فغاية ما فيها هو السكوت عن ذكر عقوبة دنيوية، وعدم ذكرها في الآيات لا يعني أنها غير واجبة، فقد ذكر الله في القرآن أيضًا الظلم والبغي وتوعد عليه في الآخرة فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظۡلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبۡغُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمۡ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَهۡدِيَهُمۡ طَرِيقًا﴾، ﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْ﴾.

فهل يعني هذا أن الظلم والبغي والاعتداء علىٰ الناس لا عقوبة عليه في الدنيا وهو من الحرية المكفولة!

فليس في هذه الآيات ما يشير إلىٰ هذه الحرية، وإنما عدم ذكر للعقوبة، وعدم ذكر العقوبة في دليلٍ معين لا يعني نفيه مطلقًا، فهذه الآيات لم تجمع كل الأحكام المتعلقة بالكفار، بحيث يقال إن كل حكم لم يذكر فيها فهذا يدل علىٰ أنه غير موجود.

**الوجه الثالث**: الإجماع القطعي علىٰ بطلان هذا الاستدلال المعاصر.

وذلك أن علماء المسلمين كافة علىٰ اختلاف أزمانهم وأعصارهم لم ينقل عن أحدٍ منهم أن هذه الآيات تدل علىٰ تقرير الحرية بهذا المعنىٰ الذي يستدلون به، ولا أن الشريعة قد كفلت الحرية بهذا المعنىٰ، وأن هذا من الإكراه في الدين، وهذا يدل علىٰ بطلان هذا التفسير قطعًا.

وجه ذلك: أن من يستدل بهذه الآيات يقرر أن هذه آيات كثيرة من القرآن تدل دلالة ظاهرة علىٰ تقرير الحرية، ونفي وجود أي عقوبة في الدنيا، ويزعمون أن هذا أصل قد تظافرت عليه كل هذه الدلائل القرآنية، بينما لا نجد لهذا الأصل القرآني القطعي الذي تدل عليه آيات كثيرة أي ذكر عند أحدٍ من فقهاء الإسلام خلال ثلاثة عشر قرنًا، لم يذكر أحد هذا الاستدلال، ولم يذكر الحكم، وما ذلك إلا لأنه استدلال ظاهر الفساد.

**الوجه الرابع**: ما جاء في آيات القرآن من العقوبة، كقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا﴾، وقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾، وغيرها من الأدلة، فلا يمكن أن يقال إن العقوبة أو المنع منتفية مطلقًا، وإنما غاية ما يذكرون هو أن بعض الآيات التي نزلت في مكة قد سكتت عن ذكر عقوبة، وهذا لا يعني أنها ممتنعة.

ولو صح أن هذه الآيات تدل علىٰ عدم العقوبة لأصبحت منسوخة بما جاء بعدها، وهذا ما ذهب إليه كثير من العلماء من الحكم بأنها منسوخة حتىٰ يجمعوا بين هذا الاستدلال وبقية النصوص، وأما التمسك بهذا الفهم من عدم وجود أي عقوبة أو منع وإلغاء ما جاء بعده من نصوص، وتعطيل عمل النبي ﷺ وخلفائه فطريقة عبثية في الاستدلال والنظر، فهي تجمع بين الجمود الظاهري علىٰ فهم خاطئ، وتعطيل النظر في بقية النصوص المعارضة له.

**المستند الثالث: أن عدم الحرية يورث النفاق في الناس.**

وفحوىٰ هذه الحجة أن تقييد بعض الحريات بسبب مانعٍ ديني سيؤول إلىٰ أن يمارسها الناس في السر والخفاء، فينشأ مجتمع منافق غير صادق في إيمانه.

وهي شبهة مبنية علىٰ عدة تصورات خاطئة أثمرت هذا الاعتقاد الخاطئ، فهدم أسسها الخاطئة يسقط الفكرة من الأساس، وهذه التصورات هي:

**١- أن إخفاء الشخص للمحرم هو من النفاق.**

وهذا تصور خاطئ، فليس هذا من النفاق في شيء، فلو افترضنا أن منع أي أحد من السلوك المحرم سيدفعه إلىٰ أن يفعله سرًّا فهذا ليس نفاقًا، بل فعله للمحرم سرًّا خير له وللمجتمع، فهو خير له لأن الإسرار بالمعصية خير من المجاهرة، وخير للمجتمع لأن الإسرار لا يضر إلا صاحبه.

**٢- أن المنع المستند إلىٰ الدين لا يؤثر في الناس.**

فهو يتصور أن منع المحرم لن يؤثر، بل سيفعله الناس سرًّا، وكأن المنع والإلزام لا أثر له، وهو تصور قاصر، يخفىٰ عليه بدهية أثر المنع في التضييق علىٰ الممنوعات، وأثر الإلزام في تثبيت الواجبات.

فالمنع سبب مؤثر في ترسيخ الأخلاق والقيم والسلوكيات الفاضلة، وتصور أن هذه القيم إنما تنشأ عبر الاقتناع فقط، وأن المنع لا يؤثر في ذلك هو تصور قاصر، لا يفقه واقع الإلزام والمنع في نشر الفضائل والرذائل.

**٣- أن الدين هو قناعة قلبية، فلا يؤثر فيه الإكراه.**

وهذا تصور معلمن للدين، فالدين لا يقتصر علىٰ الجانب الاعتقادي القلبي فقط، بل يشمل الاعتقاد والقول والعمل، وظاهر الإنسان وباطنه، وله سلطان علىٰ الفرد والمجتمع.

فتصور أن الدين قناعة قلبية، وأن أي إكراه فيها يورث النفاق هو معنىٰ متسرب من الثقافة العلمانية، وتحديدًا من عصر التنوير الغربي، وكما يقول رائد الليبرالية الشهير جون لوك: (إن الإكراه يستطيع أن يوجد المنافقين والمرائين ولكنه يعجز دائمًا عن تغير المعتقد أو تعديله، وإن السيف قادر علىٰ خلق تطابق ظاهري ولكن مثل ذاك التطابق لا قيمة له أو وزن)[1].

---

(١) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، سترومبرج (١١٠)، وانظر قريبًا من هذا المعنىٰ: رسالة في التسامح، جون لوك (٧١-٧٢) و(٩١-٩٢).

## الحرية، وهامش الضمير:

ومما يتكرر ذكره في هذا السياق مما يشابه شبهة توريث النفاق: الحاجة إلىٰ وجود هامش حرية يحرك الوازع الذاتي، ويحيي مراقبة الضمير، وأن عدم إتاحة الحرية يوقع الناس تحت المراقبة والعقوبة فيلغي الوازع الذاتي في ترك المحرم، وقد تركت الشريعة من الحرية ما يجعله منقادًا للدين من دون إكراه.

ويتبين خلل في هذه الصياغة بتوضيح ثلاثة أمور:

**الأمر الأول**: أن الصياغة تمارس تضليلًا في تصوير الموضوع، فهي توهم أن الخلاف هنا بين إعمال الضمير أو تعطيله، فمن يدعو إلىٰ الحرية الليبرالية يعطي هامشًا للضمير، ومن ينازع في الحرية الليبرالية يعطل الضمير ويجعل الأمور كلها تحت طائلة الضبط والمنع والعقوبة!

وهذا تشويه للبحث، وليست حجة صحيحة في محل النقاش، فالخلاف متعلق بجزئية معينة من الحرية، هل تمنع أو يسمح لها، وليس متعلقًا بتعطيل الضمير والرقابة الذاتية، فالرقابة الذاتية حاضرة في أحكام الشريعة كلها، حتىٰ في أخص الأحكام كالعبادات، بل وستبقىٰ حتىٰ مع هذا الحكم الذي يفرض أو يمنع، فليس في محل البحث أي تضييق علىٰ هذا الضمير حتىٰ لا يبقىٰ له إلا هامش صغير قد يزول!

فصورة البحث أن لدينا محرمات شرعية هل يكفل لها حق الحرية أم لا، فالواجب صياغة الحجة التي تؤيد القول بالحرية الليبرالية، وليس السعي في تشويه محل البحث حتىٰ تقوىٰ حجة القول.

**الأمر الثاني**: أن الإلزام بأحكام الشرع مقوٍ للضمير، ومكمل للرقابة الذاتية، فالأحكام التي يحافظ عليها علنًا، ويمنع من انتهاكها تقوىٰ في نفوس الناس، فيؤثر ذلك علىٰ الاقتناع بها، والأحكام التي ترفض علنًا، وتنتهك جهارًا فإن شأنها يضعف في ضمير الناس.

فالواقع أن الإلزام بالأحكام هو الذي يقوي وازع الضمير ويحيي الرقابة الذاتية، وأما الحرية الليبرالية فإنها تضعف ذلك كله لأنها لا تلقي بالًا للاعتقاد الديني، فمن يريد تعزيز رقابة الله في نفوس الناس لا بد أن يسعىٰ لبذل السبب في ذلك، ومنه المحافظة علىٰ الأحكام والإلزام بها، وليس تكريس ما يضادها.

ولهذا فمن الأوهام التي يكررها أصحاب هذه الدعوىٰ قولهم بأن التدين في جو الحرية أقوىٰ من التدين في غيره، والمقصود بالحرية هنا الحرية الليبرالية التي تعطي حرية لمثل هذه المخالفات الشرعية، وهذه دعوىٰ يكذبها الواقع، فلا يمكن لبيئة تغذي الشهوات والغرائز والمحرمات بدعوة الحرية أن تكون سببًا لتقوية الدين، وأما حين يضيق علىٰ هذه المحرمات، ويحافظ علىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن التدين سيكون أضعف!

فهذه مكابرة ظاهرة، تغفل عن أثر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تعزيز التدين، وتقوية رقابة الله في نفوس الناس.

**الأمر الثالث**: أن وجود إلزام لبعض الأحكام لا يلغي الحاجة إلىٰ الضمير، فمنع السرقة والقتل والظلم لا يعني أن الضمير لم يحد له حاجة، بل الإلزام يفرض أن يمتنع المسلم منها، وفي نفس الوقت يراقب الله فلا يقع فيها ولو أمن العقوبة، وكذا الإلزام ببقية الأحكام الشرعية محل الخلاف، فالإلزام أو المنع لا يلغي الحاجة إلىٰ الضمير ومراقبة الله.

❁ ❁ ❁

**(٧) الفكرة السابعة: الحرية قبل تحكيم الشريعة**

وقد يعبر عنها بالسيادة أو بالإرادة، والمعنىٰ المراد منها أن أي حكم بالإسلام فلا بد أن يأتي عن طريق الديمقراطية، وبواسطة أدواتها المعروفة.

فإن كان المقصود بذلك حديث عن واقع معين، وأن ذلك هو الوسيلة الممكنة، أو الوسيلة الأفضل، فهذا من محال النظر والاختلاف المصلحي، وليس هو من الأفكار التي نخاصمها هنا، فالنقد متجه إلىٰ التأويل الذي يسعىٰ

للتوفيق بين أحكام الإسلام والتصور العلماني، وأما من يجتهد في واقع معين، فهذه طريقة مختلفة في النظر، لها أصولها وحدودها.

إنما الإشكال أن يجعل ذلك شرطًا، وأن هذا أمر لا بد منه، وأن ذلك من صميم حكم الإسلام، ويبحث في الدلائل ما يثبت أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا بالحرية، ويأتي بعد ذلك تأويل كل ما يعارضه من أصول وأحكام.

تعتمد هذه الفكرة في بنائها الاستدلالي علىٰ تحريف شرعي لمفهوم الحرية، وعدة تصورات خاطئة عن التصويت.

فأما تحريف معنىٰ الحرية فقد سبق مناقشة الاستدلالات الخاطئة فيه.

وأما التصورات الخاطئة فهي ثلاثة تصورات أساسية:

**التصور الخاطئ الأول: أن الحكم بغير تصويت إكراه:**

تقوم هذه الفكرة علىٰ رفض أي حكم بدون تصويت علىٰ الطريقة الانتخابية المعروفة؛ لأن هذا من قبيل الإكراه.

ويتضح خطأ هذا التصور ببيان أمرين:

**الأمر الأول**: أن تحكيم الإسلام وخضوع الناس لحكمه وقوانينه ليس من الإكراه في شيء، ولا علاقة له بقوله تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، وقد سبق الجواب عن هذا الاستدلال.

وإذا كان أصحاب هذه الدعوىٰ لا يرون بأسًا من تطبيق الشريعة إن جاءت بتصويت الأكثرية، فسيكون من المشكل جدًّا عليهم أن يلتزموا بعد ذلك بإكراه الأقلية عليه ما دام أنهم يقولون إن هذا من الإكراه في الدين، فإذا كان تحكيم الشريعة إكراهًا، فلا يجوز تطبيقه علىٰ الأقلية ولو أرادت الأكثرية.

وهذا يجعل استدلالهم بالآية من أعجب الاستدلالات الظريفة، فلا يجوز منع أحد من أمرٍ محرم لأن هذا من الإكراه في الدين، إلا إذا اختارت الأكثرية ذلك فيجوز، ولا يكون هذا إكراهًا في الدين!

والأعجب أن الأكثرية هذه متعلقة بنسبة غير محددة، فيمكن أن تكون ٧٠% أو ٦٠% أو أقل أو أكثر بحسب شروط كل نظام، فكيف تجعل هذه النسبة المتغيرة هي الحاكمة علىٰ ما يكون إكراهًا يدخل في مفهوم الآية، وما ليس إكراهًا!

فحقيقة هذا الاستدلال أنه يترك تحكيم الشريعة تعذرًا برأي الأكثرية، ومآله أنه سيلغي تطبيق الشريعة بالكلية ولو أرادت الأكثرية!

**الأمر الثاني**: ثم لو فرض أنه إكراه فهو إكراه بحسب العرف الليبرالي وليس بحسب الاستعمال الشرعي، فالإلزام بحكم الإسلام ليس إكراهًا، فتسمية حكم الإسلام هنا إكراهًا هي تسمية منطلقة من الرؤية الحداثية الغربية، فالاختيار حسب المفهوم الديمقراطي الليبرالي يتحدد من خلال التصويت الانتخابي، وأي حرمان منه فهو إكراه، وأما الاختيار في التصور الإسلامي فهو تابع للإسلام، فالمسلم حين يدخل في الإسلام فقد اختار أن يحكم بالإسلام، فليس هناك درجة أخرىٰ من الاختيار ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ﴾، ﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَۚ وَمَآ أُوْلَٰٓئِكَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فالرضا بحكم الإسلام هو من لوازم إيمان المسلم، فكما أن المسلم لا يختار بعد إسلامه أن يصلي أو يصوم أو يبر والديه، فكذلك لا يختار حكم الإسلام.

إذن، فحكم المسلمين بالإسلام هو من اختيارهم، وليس فيه أي إكراه، فالاختيار يعرف بدخولهم في الإسلام، وليس بإجراء انتخابي معين، فقبل أن نستدل بآية الإكراه يجب أن نستوعب أن هذا الإكراه هو (إكراه ديمقراطي ليبرالي) وليس هو (الإكراه الشرعي).

**التصور الخاطئ الثاني: أنه لا يمكن حكم الناس من دون إرادتهم.**

فيتوهم أن القدرة والإمكان متعلقة بذات التصويت علىٰ الشريعة، ويتجلىٰ خطأ التصور ببيان أمور:

**الأمر الأول**: أن هذا ممكن في بعض الأحوال، فلا يمكن الوصول إلىٰ ذلك إلا عبر التصويت، فيكون حديثًا عن واقع، لكنه ليس لازمًا لكل زمان ومكان، فإن كان الشخص ينطلق من واقع معين فيمكن أن يستند إلىٰ النظر المصلحي، والقدرة والإمكان ليقرر ذلك، لا أن يجعل هذا أصلًا شرعيًّا يسوق له الدلائل، ويتأول ما يخالفه.

**الأمر الثاني**: أن السبب المانع هنا ليس بسبب تصويت الناس، بل بسبب السلطة صاحبة القدرة التي تفرض مثل هذا، فالامتناع ليس بسبب التصويت، بل لسلطة خارجة عنه، يمكن تفرض هذا التصويت، أو تلغيه، أو تقيده بما تشاء.

**الأمر الثالث**: أنه لا وجود لإرادة مطلقة للناس، بل هم يختارون في ظل نظام محدد لهم بضوابط عليا لا يتجاوزونها ولا يعترض أحد عليها، ولا يفكر أحد وقتها أنه لا يمكن أن يحصل منع أي شيء إلا بالتصويت، بل ثم قيم عليا هي خارجة عن التصويت، فحتىٰ النظام الديمقراطي فالتصويت مقيد بحدود لا يتجاوزه.

**التصور الخاطئ الثالث: أنه لا يمكن حكم الشريعة في بلد يرفضه أكثر الناس، وليس من الحكمة قبول هذا.**

وهذه دعوىٰ يكثر ترديدها في سياق تقرير تقديم الحرية علىٰ الشريعة، فيظن أن الأخذ بالحرية نتيجة ضرورية لا بد منها؛ لأن الناس إذا رفضوا الشريعة فليس من الحكمة فرض الحكم عليهم، فلا مناص من ترك الحكم حتىٰ يختاره الناس أنفسهم.

الذي لم يتفطن له من يقول هذا الكلام أن هذا التصور مبني علىٰ التسليم بالنظام السياسي وفق المفهوم الليبرالي له.

فهو قد أخرج حكم الإسلام من النظام، وجعله داخلًا في التصويت، ثم جعل رفضه أمرًا متاحًا للتداول، ولحشد الأصوات ضده، ثم بعد التصويت تبين وجود أكثرية ضده، وهذه كلها مخالفة للشريعة من الأساس، فكيف يستدل بمثل هذا التصور المخالف للشريعة علىٰ أن الحرية لا بد منها شرعًا لأنه لا يمكن أن تحكم بلدًا يرفض الشريعة؟

وحتىٰ يتضح الإشكال أكثر: هل يتصور أن يقال لا يمكن أن تحكم بالحرية أو بالعدل أو بالمساواة إذا كانت الأكثرية ترفضها؟ فقطعًا لن يقال بهذا؛ لأن هذه القضية لا يمكن أن تعرض علىٰ التصويت أصلًا.

ولمزيد إيضاح، دعونا نشرح هذا الإشكال وكيف تطور في الحالة المعاصرة:

في الجدل حول مشروعية الديمقراطية، كان من يقرر إمكانية الجمع بين الديمقراطية والإسلام يقول: إن الديمقراطية هي حكم الشعب، والشعوب المسلمة لن ترضىٰ إلا بالإسلام.

فيأتيهم استشكال قوي، يقول: ماذا لو اختار الشعب غير الإسلام؟

وهذا سؤال مهم لأنه يكشف عن المرجعية العليا لمن؟ هل هي للشريعة أم لشيء آخر يعلو عليها، وهذا حال بقية الأسئلة التي تورد علىٰ الأفكار والاتجاهات لكشف مضامينها وحقائقها.

فالمفترض حتىٰ يستقيم لهم التصور بمشروعية الديمقراطية أن يقولوا: لا نسلم بوقوع مثل هذه القضية؛ لأن حكم الإسلام غير قابل للتصويت، فهو مرجعية الدستور، ومن المبادئ فوق الدستورية، فبهذا يدفعون الإشكال.

لكن الذي حصل أن الجواب عندهم اتجه إلىٰ القول بأن الناس إن اختاروا غير الإسلام فلا يمكن حكم من لا يريد الإسلام.

فهذا الجواب في الحقيقة يرجع بالنقض علىٰ أصل المسألة وهي الجمع بين الديمقراطية والإسلام؛ لأن هذا قطعًا ليس هو حكم الإسلام، كما أن الديمقراطية

نفسها لا تقبل أن تنقض الديمقراطية بطريق الديمقراطية، ولا أن تنتهك الحريات باسم الحريات، فالجواب بهذه الطريقة كشف عن الخلل.

فالغفلة عن حقيقة هذا التصويت وأنه يجري وفق مرجعية مختلفة يجعل الشخص يتوهم أن الإشكال فقط في التعامل مع نتيجة الانتخابات! بل زاد الأمر فأصبح بعضهم يقول إن هذا من محاسن الديمقراطية وفضائلها لأنها كشفت لنا عن هذا الخلل!

وهذه غفلة شديدة، فهذا الخلل مصنوع منها، وبسبب شروطها، فهي البيئة التي خلقت هذا الخلل في رفض الشريعة، وليس أنه كان موجودًا ثم جاءت فكشفته لنا فقط!

### الكشف عن العلمنة المضمرة في هذه الفكرة:

جعل الحرية سابقة علىٰ تحكيم الشريعة يعطيها العلو والسيادة علىٰ الشريعة، وأنها من يمنح الشريعة حق الحكم، فينزع من الحكم الشرعي حقيقته، ولهذا يؤول هذا القول عادة إلىٰ عدم تحكيم الشريعة حتىٰ ولو حازت علىٰ الأكثرية؛ لأن الإشكال الذي بسببه جعلت الحرية قبل الشريعة موجود حتىٰ بعد التصويت، فالذي يتفق مع قولهم بحرية الاختيار هو أن يقولوا بتحكيم مبادئ لا تمس هذه السيادة لا بفرض ما يخالفها إذا جاء عن طريق التصويت.

وهذه الفكرة لها تعلق وثيق بفكرة أخرىٰ مقاربة لها، ويمكن أن تكون متفقة معها، ولأهميتها نفردها بفكرة مستقلة، وهي:

❊ ❊ ❊

### (٨) الفكرة الثامنة: سيادة الأمة قبل تحكيم الشريعة:

السيادة في الدولة الإسلامية لمن؟ هذا السؤال من أشهر الأسئلة المثارة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، واللافت أنه لم يكن لهذا السؤال حضور في التراث الإسلامي بسبب أنه أثير بعد شيوع مفاهيم الفكر السياسي الغربي، حيث

إن السيادة تعني السلطة العليا التي لها حق إصدار القوانين وإلزام الناس بها جميعًا من دون أن تكون مقيدة بشيء ولا أن تستمد مشروعيتها من أحد، فهي سلطة واحدة مطلقة مقدسة[1].

وقد نشأت فكرة السيادة نتيجة الصراع الذي جرىٰ في القرن السادس عشر الميلادي في بداية بزوغ الدولة الحديثة في أوروبا، حيث ضعفت سلطات المؤسسات غير القومية كالإمبراطورية والكنيسة، فكانت هذه النظرية سندًا فكريًّا للملوك لفرض سيطرتهم الداخلية ضد الأمراء الإقطاعيين، ولفرض سيطرتهم الخارجية ضد الإمبراطور والبابا، وإذا كانت الكنيسة تتمتع بنظرية الحق الإلهي لشرعنة طاعتها وخضوع الناس لها، فإن الملوك اتخذوا نظرية السيادة سندًا شرعيًّا لفرض طاعتهم، حيث صار الانضواء تحت الملك في تلك الحقبة طوق نجاة للخلاص من التشرذم والانقسام الذي أحدثته الحروب الدينية، ثم تحولت السيادة بعد ذلك فانتقلت من الملك إلىٰ الأمة علىٰ يد الثورة الفرنسية[2].

فالسيادة كما يقرر بعض الفلاسفة المعاصرين كانت تمثل خلاص الفكر السياسي الحديث وهلاكه في آنٍ واحد، كانت خلاصه المنقِذ لأنها أتاحت تشكيل سلطةٍ حياديةٍ تتعالىٰ مبدئيًّا علىٰ كل المصالح الفردية والأهواء الشخصية،

---

(١) انظر: تاريخ الأفكار السياسية، جان توشار (٢/ ٤٠٣-٤٠٤)، تطور الفكر السياسي، جورج سباين (٣/ ٥٥٦)، تاريخ الفكر السياسي، جان جاك شوفالييه (١/ ٢٨٩)، تكوين الدولة، ماكيفر (٧٠)، والسيادة لها إطلاقان: سيادة قانونية، وتعني السلطة القانونية العليا، وسيادة سياسية تعني القدرة علىٰ المطالبة بالطاعة واحتكار قوة القهر. انظر: المفاهيم الأساسية في السياسة، أندرو هايوود (٤٥).

(٢) انظر: تطور الفكر السياسي، جورج سباين (٣/ ٥٤٩)، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، سترومبرج (٣٦)، المفاهيم الأساسية في السياسة، أندريد هايوود (٤٤-٤٥)، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي (١٧١-١٧٢)، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (١٢٢-١٢٣).

ولكنها كانت هلاكه في نفس الوقت لأن هذه السيادة يمكن أن تستغل في القمع والظلم[1].

لهذا ذهب عدد من المعاصرين إلىٰ عدم الحاجة إلىٰ طرح هذا السؤال في الفكر السياسي الإسلامي، فهو نشأ في ظل ظرف تاريخي واجتماعي مختلف، وبغرض تحقيق هدف معين، ولهذا فلا معنىٰ لتكرار إعادة السؤال بعد انتهاء الحاجة منه، في ظل مجتمع إسلامي لا يعاني من إشكالية الإقطاع ولا إشكالية النزاع بين السلطة الدينية والدنيوية التي كانت تسود التاريخ الأوربي[2]. خصوصًا (أن النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة، وإنما السلطة طبقًا لها ترد عليها قيود هامة)[3]. فالشريعة إنما عرفت السلطة والسلطان، أما السيادة بهذا المعنىٰ فـ: (إن الاعتراف بالسيادة لأي جهة إنسانية فكرة بعيدة عن الإسلام)[4].

ومع دقة هذا الكلام وعمق نظرته، إلا أن أكثر المعاصرين فضلوا الإجابة عن هذا السؤال، والنظر في مضمونه وحقيقته والبحث عن إجابةٍ شافيةٍ له بحسب ما يعرفون من أصول وقواعد الفكر السياسي الإسلامي.

ومن خلال تتبع لأجوبة المعاصرين نجد أنها يمكن أن تنحصر في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

---

(١) انظر: التاريخ الفكري لليبرالية (٣٠٩-٣١٠). وانظر في إشكالية السيادة: الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، غيوم سيبرتان بلان (٦٠)، ما هي الديمقراطية (٩٥)، تاريخ الفكر السياسي، شوفالييه (٣/ ١٧٠)، المفاهيم الأساسية في السياسة، أندريد هايوود (٤٦-٤٧).

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، عبد الحميد متولي (١٧١)، أصول نظام الحكم في الإسلام، فؤاد عبد المنعم (١١٥)، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (١٣٩-١٤٦)، بل حتىٰ في الفكر السياسي الغربي، ثم زيادة في عدد المؤلفين الذي يدعون إلىٰ التخلي عن مفهوم السيادة لأنه فقد هدفه، ولم يعد مفيدًا في تفسير الوضع الحالي. انظر: السيادة كمفهوم قانوني وسياسي، ديتر غريم (١٠٨).

(٣) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (٢٨٨).

(٤) فقه الشورىٰ والاستشارة، توفيق الشاوي (٥٧٤).

الاتجاه الأول: أن السيادة لله أو للشريعة[1].

الاتجاه الثاني: أن السيادة أو مصدر السلطات هو للأمة[2].

الاتجاه الثالث: التوفيق بين الاتجاهين: فيكون ثم سيادة لله، وسيادة للأمة في نفس الوقت[3].

## حقيقة الخلاف بين هذه الاتجاهات:

وحين نفحص هذه الاتجاهات فسنجد أنها متفقة في المضمون وإن اختلفت في الصياغة، فليس ثم خلاف حقيقي بين هذه الاتجاهات، فهم يتفقون جميعًا أن للأمة سلطة في اختيار الحكومة التي تتولىٰ أمرها، ولها سلطة علىٰ مراقبتها ومحاسبتها، وليس لأحد أن يفرض علىٰ الأمة ما لا تريد، غير أن هذه السلطة والسيادة مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية فلا تستطيع أن تخالفها، ولا مشروعية لهذه المخالفة، فهذه السيادة محكومة قانونًا بسيادة وسلطة أعلىٰ منها.

---

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: معالم الدولة الإسلامية، محمد سلام مدكور (٩٥)، الحريات العامة، عبد الحكيم العيلي (٢١٥)، نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، فؤاد النادي (٤١٠)، شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، صبحي عبده سعيد (٦٩)، نظام الحكم في الإسلام، محمد أسد (٨١)، نظام الإسلام، وهبة الزحيلي (١٨٨)، دولة الرسول في المدينة، محمد العربي (٣٦٥)، النظام السياسي في الإسلام، عبد الكريم عثمان (١١٨-١١٩)، نظام الحكم في الإسلام، محمد النبهان (١٦٦)، الدولة وسياسة الحكم، أحمد الحصري (١٢٦)، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، هشام أحمد عوض جعفر (١٢٧)، رقابة الأمة علىٰ الحكام، علي محمد حسنين (٤٨-٤٩)، السيادة في الإسلام، عارف أبو عبيد (١٦٨)، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، محمد رأفت عثمان (٣٨٧)، ، فقه الشورىٰ والاستشارة، توفيق الشاوي (٥٧٤).

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، محمد بخيت المطيعي (٢٤)، النظم السياسية، محمد كامل ليلة (٢٠٥)، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة (١٧٦)، النظم السياسية، عبد الغني بسيوني (٥٨-٥٩)، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بنظم الحكم المعاصرة، محمود حلمي (٤٠)، نظام الحكم، محمد يوسف مرسىٰ (٧٧)، الشورىٰ بين النظرية والتطبيق، قحطان الدوري (١٠٢).

(٣) انظر: نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين، محمد حمد الصمد (٢٣٤)، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث، أحمد فؤاد عبد الجواد (٣٤٧).

فهذه صورة المسألة عند الاتجاهات الثلاث جميعًا، فمن قال السيادة لله قصد أن التشريع والطاعة المطلقة لله، وأما الأمة فلها السلطان والحكم فيما لا يعارض الشريعة، ومن قال إن السيادة للأمة فيعني أن لها الاختيار فيما لا يتعارض مع الشريعة، فالمضمون متفق عليه والخلاف بينهم في تحديد مصطلح السيادة علىٰ أي شيء يكون؟ فهو خلاف في تنزيل مصطلح السيادة لا غير، وقد نبه إلىٰ كون الخلاف لفظيًّا عدد من الباحثين[١].

وقد عبر بعض المعاصرين عنها فقال: (السيادة للشرع والسلطان للأمة)، وهي صياغة معاصرة تجمع الاتجاهات جميعًا، فهي عبارة توضح أن السلطة والحكم بيد الأمة لكنها مقيدة بالسيادة والتشريع الإلهي فلا تتعداها، فحق الأمة في السلطة لا في السيادة لأنها محكومة، لهذا تجد الحديث عن الحكم والاختيار والسلطة والشورىٰ والبيعة والنظام والحرية والرضا يقترن عند المؤلفين المعاصرين بأنه تحت شرع الله[٢].

فحقيقة سيادة الأمة الذي تتفق عليها الاتجاهات جميعًا أنها سيادة تنفيذ للشرع، وليست سيادة تعلو عليه أو تنافسه أو تتخذ بديلة عنه، فالصلاحية المخولة للأمة مقيدة بأن تقوم بما كلفت به من الواجبات الشرعية[٣].

---

(١) انظر: السيادة في الإسلام، عارف أبو عيد (١٦٨)، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جمال المراكبي (٤١٧)، مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، عبد الجليل محمد علي (٢٢٤)، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، هشام أحمد عوض جعفر (١٣٤)، أسس العلوم السياسية في ضوء العلوم الشرعية، توفيق الرصاص (٣٧).

(٢) انظر علىٰ سبيل المثال: البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، محمود الخالدي (١٠٩)، مناهج الحكم والقيادة في الإسلام، أنور الجندي (٢٧)، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (٣١٣).

(٣) انظر علىٰ سبيل المثال: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، منير البياتي (٤٦٣)، خصائص التشريع الإسلامي، فتحي الدريني (٤٢٨)، نظام الحكم في الإسلام، منصور الرفاعي عبيد (٦٩)، النظام الدستوري في الإسلام، مصطفىٰ كمال وصفي (٧٠)، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، عبد الله الطريقي (٣٧٨).

وإذا كانت سيادة مقيدة فإن مخالفة الشريعة يفقد السيادة شرعيتها، فلا يكون لها اعتبار[1].

## السيادة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي:

ولقد كان الفكر السياسي المعاصر واعيًا بالفرق الجذري بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي، ومفهومها في الفكر الإسلامي، فالقائلون بأن السيادة لله أو السيادة للأمة أو السيادة مزدوجة كانوا واعين بأن هذه السيادة -أيًا ما كانت- تختلف جذريًا عن السيادة في الفكر الغربي؛ لأن سيادة الناس فيها مقيدة وليست مطلقة، وسيادة تستمد شرعيتها من الشريعة وليست سامية ومستقلة عنها، لهذا عقدوا المقارنة بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي ومفهومها في الفكر الإسلامي فأظهروا الفروق الجذرية التي تكشف اختلاف السيادة في المنظومتين، ومن أصول هذه الفروق:

١- مصدر السيادة، فمصدر السيادة في الإسلام إلىٰ الوحي، وفي الفكر الغربي إلىٰ إرادة الناس[2].

٢- أن سلطة الأمة السياسية في الفكر الإسلامي تعمل في إطار أحكام الإسلام ولا اعتبار لها فيما خالف ذلك، بخلاف سلطة الأمة في الفكر الغربي فإنها سلطة مطلقة لا يحدها شيء من خارجها[3].

---

(١) انظر: مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، عبد الجليل محمد علي (٢٢٤)، من أصول الفكر السياسي الإسلامي محمد فتحي عثمان (٤١٩)، الحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية، رحيل غرايبة (٤٤٢).

(٢) انظر: القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام، عبد الله الكيلاني (٧٩)، الشورىٰ والديمقراطية، علي لاغا (١٢٩)، نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين، حمد محمد الصمد (٢٣٤)، النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية (٣٥).

(٣) انظر: الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعة، حسن صبحي (٢٤١)، الحكومة والدولة في الإسلام، أحمد شلبي (٥٦)، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (٣١٩)، مبدأ الشورىٰ قواعده وضماناته، نزار عتيق (٩٢)، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، جمال المراكبي =

٣- صلاحية التشريع في النظم السياسية المعاصرة تتسع لكل شيء لا يعارض الدستور، بل ولها تعديل الدستور نفسه[١].

٤- أن الدولة في الفكر الغربي تنشأ أولًا ثم تضع ما تشاء من القوانين، وأما في الفكر الإسلامي فهي إنما نشأت طبقًا لمبادئ القانون الإسلامي[٢].

## السيادة بين الوضوح والاضطراب:

هذه الاتجاهات والمواقف ترسم لنا معالم رؤية واضحة في فهم وإدراك السيادة، فعامة المؤلفين في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر كان يسيرون علىٰ جادة بينة ومتماسكة في التمييز بين السيادة في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، وما سبق هو نماذج كاشفة عن بعض هذا الظهور، ولقد نشطتُ في وقتٍ مضىٰ علىٰ تتبع كلام العلماء والمؤلفين المعاصرين ممن لهم موقف صريح في تقديم سيادة الشريعة علىٰ ما يعارضها من أي سيادة أخرىٰ، فجمعت ما يزيد عن مائة وستين عالمًا ومؤلفًا، ممن يشكلون أبرز الأعلام والمؤلفين في الفكر الإسلامي المعاصر، ثم توقفت عن التتبع بعد ذلك، لسهولة مضاعفة العدد.

هذا الوضوح لدىٰ عامة الباحثين، واستقرار المعنىٰ في الخطاب الإسلامي

---

= (٤١٧)، نظام الحكم في الإسلام بين النظريات والتطبيق، أحمد عبد الله مفتاح (٤٣٢)، ويحسن التنبيه إلىٰ ما سبق مناقشته في مبحث أسلمة الدولة الحديثة من تباين الاتجاهات الغربية في قضية الخضوع للمبادئ الأخلاقية.

(١) انظر: الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، حسن صبحي (٢٩٦)، النظام الدستوري في الإسلام، مصطفىٰ كمال وصفي (١٤)، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، عبد الله الطريقي (١٥٩-١٦٠)، نظرية الخلافة في العصر الحديث، إسماعيل محمد عيسىٰ شاهين (٢٦٠) القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام، عبد الله الكيلاني (٧٦-٧٧)، في فقه السياسة، إسماعيل الخطيب (١٣٩)، الخلافة والخلفاء الراشدون، سالم البهنساوي (٦٣).

(٢) معالم الدولة الإسلامية، محمد سلام مدكور (١٢١)، القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام، عبد الله الكيلاني (٧٦)، الدولة ونظام الحكم في الإسلام، حسن السيد بسيوني (١٠٢).

المعاصر[1]، حدث بعده حالة من التناقض والارتباك في التعامل مع سؤال السيادة عند عددٍ من المعاصرين، لم يتمكنوا من الجزم بوضوح بأن سيادة الأمة لا يمكن أن تتجاوز سيادة الشريعة، وأن صلاحيات الأمة مفتوحة الفضاء ما لم تخالف الشريعة، بل جعلوا لهذه السيادة مشروعية وقبولًا ولو رفضت الشريعة وتجاوزتها.

فيقرر أحدهم أن الشريعة ليست قيدًا علىٰ السيادة، وإنما محلًّا للسيادة! فـ: (لا تمثل الشريعة الإسلامية قيدًا علىٰ سيادة الأمة، وإنما هي محل لإعمال هذه السيادة أفاء بها الله لمخلوقاته، فسيادة الأمة مطلقة مستنيرة لا قيود عليها)[2].

وشرعية القوانين إنما تحدد بحسب قناعات الناس لا بحسب اعتبار الشريعة لها، فـ: (شرعية الأحكام والقوانين لا تتوقف علىٰ اعتقاد فئة من الناس اتفاقها مع مبادئ الحق أو مخالفتها له، بل تتوقف علىٰ قدرة هذه الفئة علىٰ إقناع الجمهور بمصداقية رأيها وفاعلية اجتهادها)[3].

حتىٰ وإن كان الحكم شرعيًّا مقطوعًا به: (فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطيه الحق بفرضه علىٰ الآخرين فهو مكلف به دينًا، وذلك لا يكفي لجعله قانونًا عامًّا في المجتمع بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتىٰ يتبناه المجتمع بالطرق الديمقراطية)[4].

فلا نقول إن الشريعة قيد علىٰ سلطة الأمة، بل إن الأمة لها مطلق التشريع وهي لن تخالف الشريعة! فـ: (لا حرج علينا لو قلنا إن الإسلام ديمقراطي وأن

---

(١) لظهور موضوع السيادة في الإسلام تجد هذا الوضوح حاضرًا حتىٰ عند الباحثين الغربيين عند تناول الموضوع، انظر علىٰ سبيل المثال: الدولتان، برتران بادي (١١٢).

(٢) سيادة الأمة وموقف الإسلام منها، عبد الكريم العواملة (٤٨٩).

(٣) العقيدة والسياسة، لؤي صافي (٢٨٤)، وانظر: العقيدة والسياسة، لؤي صافي (٢٧٧-٢٧٨).

(٤) الدين والسياسة تمييز لا فصل، سعد الدين العثماني (٤٠-٤١).

الشعب المسلم هو مصدر السلطات جميعًا وهو يغير القوانين ويسنها حسب ما يوحي إليه عقله، وكل ما لم يسوغه عقله يضرب به عرض الحائط ويخرجه من الدستور إخراجًا؛ لأن العقل المسلم لا يمكن أن يحيد عن شرع الله ومن حاد عقله عن ذلك فهو ليس بمسلم وليس بداخل في الشعب)[١].

فالحكم بالشريعة هو من حكم الشعب لأنها دين الشعب! ف:(إن الحكم الذي يكون قولًا وفعلًا متجسد العدل هو حكم الشعب، والشرع الذي يكون قولًا وفعلًا شرع العدل هو شرع الشعب، وتتجلىٰ سيادة الشعب أول ما تتجلىٰ في حقه في اختيار نظام حكمه، وحقه في التشريع لهذا النظام، وحقه في اختيار حكامه، وحقه في المشاركة في الحكم)[٢].

ونحو ذلك من المقولات[٣].

## حقيقة الخلاف مع هذا الاتجاه:

إن كان الفكر الإسلامي قد شاعت فيها مقولات (السيادة لله، السيادة للأمة، السيادة المزدوجة) فهذه الاتجاهات لا تختلف في المضمون، أما الخلاف هنا فهو خلاف حقيقي، فالإشكال هنا ليس في الصياغة، ولا في تحديد مفهوم السيادة، إنما الخلاف هنا في الموقف من حاكمية الشريعة، فهي هنا تابعة لإرادة الأكثرية حتىٰ تكون منسجمة مع مفهومها في الفكر السياسي الغربي.

---

(١) معالم الدستور الإسلامي، أحمد صفي الدين عوض (٦١).

(٢) إسلام الحرية لا إسلام العبودية، حسن صعب (٧٨).

(٣) وانظر تقرير مثل هذا الإشكال في: بين الشريعة والسياسة، جاسر عودة (٥٩-٦٠) و(٦٦-٦٧)، و(٧١-٧٨)، حرية الإنسان في الإسلام، محمد أبو القاسم الحاج حمد (٢٢-٢٥)، الديمقراطية وحقوق الإنسان، راشد الغنوشي (٧٩)، مفهوم الدولة الإسلامية، محمد جبرون (٣٥٧)، الصحيفة، برهان زريق (٢٢٦-٢٢٩)، و(٣٣٤)، أسئلة دولة الربيع العربي، سلمان بو نعمان (٢٥٣)، و(٥٩-٦٠). الإسلاميون التقدميون، صلاح الدين الجوشي (٢٥٨)، و(٧٣) و(١٧٥)، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، عبد الله المالكي (١٤٣-١٤٤)، صناعة التشريع، وليد الماجد (٨١-٩٠)، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، محمد الشنقيطي (٥٣٢-٥٣٤).

ولا يغب عن بالك أن الخلاف في كل ما سبق ليس في موقفٍ من جماعةٍ أو شخصٍ أو قضية اجتهادية، بل الحديث عن أصل الحكم بالشريعة بقطعياتها المجمع عليها.

وحين تجعل سيادة الشريعة تابعة لسيادة الأكثرية فعدا ما فيه من إشكالات، فإن الشريعة نفسها ستكون محكومة بما لا يخالف المفاهيم المعاصرة التي جاءت بهذه السيادة، ولهذا كان المعاصرون واعين به، يقول د. رضوان السيد: (إصرار الإسلاميين علىٰ مرجعية الشريعة وليس الشعب له دلالته، فهناك أحكام قطعية في الشريعة في مسائل الحدود والقصاص والحقوق والواجبات لفئات المواطنين تعتبرها نخب اجتماعية وثقافية واسعة منافية لحقوق الإنسان وضرورات المساواة بين المواطنين، وهي كذلك بمقاييس العصر التي تسود العالم اليوم)[١].

ولهذا تجد أن من يقرر السيادة تبعًا لرأي الأكثرية، يتأول -غالبًا إن لم يكن دائمًا- مثل هذه الأحكام التي لا تروق للثقافة الغربية المعاصرة.

### مستندات القائلين بهذه السيادة:

هنا عدد من المستندات التي يعتمد عليها في هذه الفكرة المؤسلمة، وهي تعتمد علىٰ أربعة مستندات أساسية:

**المستند الأول**: أن حكم الشريعة إنما يكون من خلال تصويت الأكثرية؛ لأن أي حكم بخلاف ذلك فهو إكراه، والله تعالىٰ يقول: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾.

**المستند الثاني**: أن المشروعية الدينية لا تستلزم المشروعية السياسية، فالسيادة للشريعة دينًا لا يجعلها مشروعة سياسة، فالمشروعية السياسية تستند إلىٰ رأي الأكثرية.

**المستند الثالث**: أن سيادة الأمة هي الطريق الأمثل لحكم الشريعة في عصرنا الحاضر، وليس بيد الناس استطاعة شرعية لتطبيقها من دون هذا الطريق.

---

(١) سياسيات الإسلام المعاصر، رضوان السيد (٢٢٠).

**المستند الرابع**: أن سيادة الشريعة لا تطبق إلا عبر الناس أنفسهم، فإن لم تجعل السيادة بيد الناس فستجعلها بيد المتغلب، وكونها بيد الناس أضمن، كما أنهم هم المكلفون بتطبيق الشريعة.

وقد سبق مناقشة المستند الأول، والثاني.

وأما المستند الثالث، فيقول: إن سيادة الأمة هي الوسيلة الممكنة لتطبيق الشريعة في العصر الحاضر.

والخلل هنا أنه يقرر أن السيادة وسيلة إلىٰ تطبيق الشريعة، وهذا يعني أنه مراعاة لظرف زمني معين، بينما حقيقة الرأي يقوم علىٰ تأصيل كلي لا يرتبط بضرورة أو حالة معينة.

فهم يتحدثون أن الشريعة لا إكراه فيها، وأن المشروعية الدينية بحاجة لمشروعية سياسية، ثم يعودون إلىٰ تفسير سيرة النبي ﷺ وخلفائه بما يتفق مع هذه الرؤية، فتقريرهم قائم علىٰ اعتبار سيادة الأمة أصل كلي، والاستدلال هنا قائم علىٰ اعتبار أنها ظرف زمني معين!

فليس محل الخلاف هنا في المشاركة في النظم التي لا تتخذ الشريعة مرجعية لها لعدم الإمكان، أو لأنه وسيلة لجعل السيادة للشريعة، إنما الخلاف في الأصل الكلي القائم علىٰ جعل المشروعية للأمة ولا حكم للشريعة إلا من خلالها مطلقًا، وليس لأجل ظرف زمني معين.

فهو يعتذر بأنه مضطر لأجل واقع، بينما كلامه تأصيل كلي دائم، فحال مثل هذا كشخصٍ وضع ماله في بنك ربوي للضرورة، ثم صار بعد ذلك يقول إن الربا حلال لأن لا فرق بين الربا والبيع، والله تعالىٰ يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾!

فكما أن المسلم قد يشارك في بعض النظم العلمانية لأجل الإصلاح، لكن هذا لا يجيز له أن يقول بأن الشريعة جاءت بفصل الدين عن الدولة لأنه هو الممكن في تلك المرحلة.

**مناقشة المستند الرابع:**

يقول هذا المستند: إن أحكام الشريعة لا تطبق إلا عبر الناس، وهم أضمن للشريعة.

وهذا حديث في البدهيات، فلا شك أن كل الأفكار والاتجاهات لا تطبق إلا من خلال الناس، هذه بدهية لا معنىٰ للنقاش حولها، بل حتىٰ الاستبداد والظلم يطبق من خلال الناس، فالخلاف هنا خلاف في (المشروعية)، وليس في (التنفيذ) أو (الوجود).

فعامة الباحثين في الفكر الإسلامي يقول إن سيادة الأمة سيادة تنفيذ، ولا إشكال، الخلل هنا أنهم جعلوها سيادة تشريع، يمكن أن تشرع ما يخالف الشريعة، ولا تكون الشريعة نافذة إلا بعد رضاهم، والقول بأن الأمة أضمن للشريعة، يعني أنهم يتحدثون عن (تنفيذ)، بينما الخلاف في (التشريع).

وهذا المستند قد يصاغ بطريقة أخرىٰ فيقال:

إن الأمة هي المؤتمنة علىٰ الشرع، وهي المعصومة من الغلط، وعلىٰ يدها حفظ الله الشرع، ونقلت إلىٰ الناس جميعًا، وهي المسؤولة عن تأويله، وتحويله من الالتزام إلىٰ الإلزام، وبناءً علىٰ هذه المقدمة يكون بيدها اختيار الشرع للحكم، ولا يفرض عليها إن رفضته.

وهذه الطريقة في الاستدلال هي تلفيق بين مفهوم الأمة والإجماع في اللغة الفقهية، ومفهوم النواب في التمثيل الحداثي.

وهو تلفيق رديء في الربط بين مفهومين متباعدين جدًّا، يتضح ببيان الفروق التالية:

**الفرق الأول**: أن هذا الإجماع متعلق بالأمة كلها، فهو إجماع المسلمين كلهم، وليس اتفاق أهل إقليم معين أو وطن محدد.

**الفرق الثاني**: أن الإجماع المعصوم هو إجماع العلماء المجتهدين من هذه الأمة علىٰ حكم شرعي، وعوام المسلمين تبع لهم؛ لأن الناس تبع لعلمائهم في هذه القضايا، وليس الإجماع متعلقًا باتفاق مجموعة في برلمان، أو جماعة ممن يحق لهم التصويت.

**الفرق الثالث**: أن هذا الاتفاق متعلق برأي الجميع، وليس متعلقًا بنسبة معينة تعبر عن رأي الأكثر في مقابل من هو أقل منهم.

**الفرق الرابع**: أن هذا الاتفاق متعلق بالمسائل الشرعية، سواءً فيما علم من أحكام الشرع قطعًا، أو بالمسائل الظنية، وليس متعلقًا بأي مسألة دنيوية، أو إجراءات تنظيمية.

**الفرق الخامس**: أن دور هذا الإجماع هو في فهم النص، وليس في الاختيار أو العلو عليه، فهم يجمعون علىٰ المراد منه، وأما الامتثال له فهو أمر محتم عليهم، لا خيار لهم فيه، بل هم مجمعون علىٰ الالتزام به.

**الفرق السادس**: أن الإجماع لا يمكن أن يصادم حقًّا شرعيًّا، وأي رأي يصادم الحق مهما كثر أتباعه فهو ضد الجماعة، فالجماعة ما وافق الحق، وليس الحق ما وافقت عليه جماعة من الناس.

**الفرق السابع**: أن الأمة التي حفظت الدين ونقلته هم الصحابة ومن بعدهم من القرون المفضلة، وليسوا جماعة برلمانية قد ترفض قبول الشريعة!

فمن التفكير العجيب أن يقال بترك تحكيم الشريعة؛ لأن الأمة هي المؤتمنة علىٰ الشريعة، وهذه الأمة المؤتمنة يمثلها أناس يعارضون أصل الشرع، فتصور هذا كاشف عن رداءة هذا المستوىٰ من التلفيق.

فخلاصة الجواب: أن الأمة المؤتمنة علىٰ الشرع قد نقلت الشرع ووضحته وبينته، فالواجب علىٰ المسلمين بعد ذلك أن يقوموا بحق هذه الأمانة، فيحافظوا علىٰ الشرع، وإن عجزوا عن تطبيقه أن يحفظوا معناه وينقلوه إلىٰ من بعدهم، لا أن يحرف المفهوم بمثل هذه التلفيقات الهزيلة التي تقارن مفهومًا فقهيًّا أصيلًا

له شروطه، ومتعلقًا بجانب فهم النص والالتزام به، بمفهوم حداثي بعيد عنه، يتحول معه مفهوم الإجماع المعصوم إلىٰ أن ينزل علىٰ طبقة برلمانية يمكن أن ترفض الشريعة!

وبعد مناقشة المستندات التي يعتمدونها في تقرير هذه السيادة، سنوضح الخلل الذي وقعوا فيه بمقارنتين مهمتين:

**المقارنة الأولىٰ: السيادة بين حكم الفرد، وحكم الأكثرية.**

ففي سياق الحديث عن سيادة الأمة أو سيادة الشعب تأتي المقارنة عادة بين حكم الفرد، وحكم الأكثرية، فيقال: كما أننا نصحح عقد الحاكم الفرد الذي يخالف الشريعة، فكذلك نقبل بحكم الأكثرية إن خالفت الشريعة.

وحقيقة هذا السؤال تكشف لنا عن الإشكال بدقة؛ لأن الحاكم الفرد إن خالف الشريعة فلا تجوز طاعته، وأي أمرٍ أو نهي يصدر منه مخالف للشرع فلا اعتبار له، بينما فكرة السيادة تقول إن الأكثرية حين تخالف الشريعة فهذا من حقها، ولها مشروعيتها، ولا مشروعية إلا من خلالها.

وهنا يظهر أن إرادة الأكثرية حسب هذا المفهوم تأتي في معارضة الشريعة وليس في معارضة الفرد؛ لأنها تعطي الأكثرية صلاحية مخالفة الشريعة، ولهذا لو قالوا إن الأكثرية مقيدة بالشريعة - كما هو قول عامة الباحثين- لما كان ثم نزاع، ولأصبحت الأكثرية في مقابل الفرد، إما إن أعطيتها صلاحية تجاوز الشريعة فالأكثرية هنا صارت مرجعية في مقابل مرجعية.

**المقارنة الثانية: سيادة الشريعة أم سيادة الليبرالية؟**

حقيقة الأمر أن الخلاف مع هذه الفكرة في سيادة الشعب أو الأمة هو خلاف بين سيادة الشريعة أو سيادة الليبرالية، وليس الخلاف بين سيادة الأمة أو سيادة الشريعة.

ذلك أنه لا وجود لإرادة مطلقة للأكثرية في النظم السياسية المعاصرة، فالديمقراطية المعاصرة قد قيدت بالليبرالية حفظًا للحقوق؛ لأن إعطاء الحق

للأكثرية في الحكم سيؤدي إلىٰ ظاهرة استبداد الجماعة أو الأكثرية، وهو أعنف بكثير من استبداد الفرد، فهي تعطي الأكثرية صلاحية واسعة لكنها في النهاية محددة بقائمة من الحقوق لا يمكن أن تتجاوزها، فلا يمكن للأكثرية أن تنتهك أي حق من الحقوق المتفق عليها دوليًا، ولا يمكنها أن تعتدي علىٰ أي حق من حقوق الأقلية أو تضيق عليه، فهذه الحقوق هي من المبادئ فوق الدستورية التي لا يمكن التعرض لها وليست محلًّا للتصويت.

محل الخلاف مع أصحاب هذا الاتجاه أنه يقبل بهذه الحقوق والحدود ويرفض أن تكون (حاكمية الشريعة) ضمن هذه الحدود، فالشريعة لا بد لها من التصويت ولا يمكن أن تحكم بدون تصويت ولا يمكن أن تكون مبدأ فوق دستوري، وأما الحدود التي وضعتها (الليبرالية المعاصرة) فهي حدود فوق دستورية ولا يمكن للأكثرية أن تتعرض لها.

فالحقيقة أن الخلاف ليس بين سيادة الشريعة وسيادة الأمة؛ لأن الأمة في النهاية سيادتها مقيدة وتعمل في إطار معين، الخلاف هو بين سيادة الليبرالية علىٰ الأمة، أو سيادة الشريعة علىٰ الأمة، فلا إشكال في القبول بقيود الليبرالية، وأما قيود الإسلام فيقف دونها ألف إشكال!

فحين تتحدث هذه الفكرة عن مسار تعاقدي للأمة لا يمكن فرض أي شيء عليها، وإلا فهو تغلب واعتداء عليها، لا تتحدث عن مسار مفتوح تفعل الأمة ما تشاء، بل هو مسار محكوم بإطار وحقوق وأعراف شائعة لا يمكن أن تتجاوزها، ومع هذا هو راضٍ خاضع مقر بكل ما فيها من حدود، وإنما يتحرك الإشكال فقط في وجه حكم الشريعة.

ستعرف فداحة هذا الخلاف بأن تقارن الحكم بقطعيات الشريعة مع الحكم بحالة هامشية من الحقوق التي تقرها النظم المعاصرة، فالشريعة لا بد لها من تصويت واختيار ولا مشروعية لها إلا من خلاله وتسقط من خلاله، وأما هذا الحق الهامشي فلا يصوت عليه ولا يتعرض له لأنه من الحقوق الطبيعية، وجرب

بنفسك فاسأل أصحاب هذا الاتجاه عن أقل حد من التضييق لأي حق هامشي وانتظر جوابه!

لهذا حين يقال: لا أحد يفرض شيء علىٰ سيادة الأمة وحرياتها وقرارها، فهو لا يتحدث عن حرية وسيادة مطلقة، بل يتحدث عنها وهو مدرك أنها محكومة بإطار ليبرالي لا يمكن أن تتجاوزه، ولا يريدك أن تدخل في هذا الإطار المكون الأساسي والتاريخي للأمة الإسلامية (الشريعة)، فالنزاع حينها ليس مع سيادة الأمة وحرياتها وقرارها، بل مع مفهوم هذه السيادة.

فهذه الفكرة تجمع بين نقيضين، فهي تقرر إمكانية تطبيق الشريعة إذا جاء عن طريق الأكثرية، لكن مستندهم وأصولهم يقتضي عدم تطبيق الشريعة مطلقًا ولو حصل بالأكثرية، فهم يستندون إلىٰ أصل يناقض هذه النتيجة، فالاستناد إلىٰ السيادة بهذه الطريقة، ثم تصور أنه يمكن الحكم بالشريعة من خلال هذه السيادة هو جمع بين متناقضين.

ومما يؤكد تجذر هذا التناقض أن الذي يقرر هذه الفكرة المؤسلمة أصبح بعضهم يستدل علىٰ فكرته المؤسلمة بما يستدل به العلماني علىٰ رفض حكم الشريعة.

فيقول مثلًا وهو من الاستدلالات الشائعة: كيف نعرف أن الناس قد خالفوا حكم الشريعة؟ لأن هذا سيعود بنا إلىٰ ولاية الفقيه، فليس ثم من حلٍّ لذلك إلا بالرجوع إلىٰ الاختيار والتصويت..

فهو سؤال النسبية الذي يستند إليه العلمانيون في نفي تحكيم الشريعة، بأن لا وجود لحكمٍ من الله في أي قضية، بسبب أننا لا ندري عن هذا الحكم، فأصبح هذا المستند في رفض الشريعة مستندًا للفكرة المؤسلمة!

## الموقف من الديمقراطية:

والحديث حول هذه فكرة سيادة الأمة يقودنا إلىٰ الموقف من الديمقراطية، فهي من أكثر السجالات الساخنة في الفكر المعاصر، وقد تباينت الرؤىٰ والاتجاهات فيها، ويمكن أن نرسم خريطة الخلاف فيها، فنقول إن الموقف المعاصر من قبول الديمقراطية يتشكل في ثلاث اتجاهات أساسية:

الاتجاه الأول: يرىٰ أن الديمقراطية موافقة للإسلام، ويعيد تأويل ما يخالف أحكام الشريعة بما ينفي أي مخالفة.

الاتجاه الثاني: يرىٰ أن الديمقراطية ملازمة للعلمانية، فلا يمكن أن تقبل في الإسلام.

الاتجاه الثالث: يرىٰ الديمقراطية تتضمن مخالفات للشريعة، لكنها ليست ملازمة للعلمانية، ويتلخص موقفهم في التفريق بين أصول الديمقراطية الفلسفية، وجوانبها الإجرائية، فيرفضون أي جانب فلسفي ينافي الإسلام، ويقبلون الأدوات الديمقراطية في إدارة الحكم.

والاتجاهان الثاني والثالث هم علىٰ مسلكين:

مسلك يرىٰ جواز المشاركة في النظام العلماني عند غلبة المصالح.

ومسلك يمنع المشاركة.

والذي يتعلق بسياق بحثنا هنا في الأسلمة هو الاتجاه الأول، والذي يرىٰ أنها موافقة للإسلام، ويعيد تأويل ما يخالفها، ومن ذلك اختيار أحد المقولات المؤسلمة السابقة، وأبرزها مقولة السيادة والحريات.

❁ ❁ ❁

### (٩) الفكرة التاسعة: الرابطة التعاقدية:

تقرر هذه الفكرة أن الرابطة التي تجمع المواطنين في الدولة المعاصرة تختلف عن الرابطة التي كانت تجمع الناس في الدولة القديمة، فالدولة سابقًا

كانت تقوم علىٰ أساس عقدي، وتتمايز بحسب دينها، فمن الطبيعي أن تكون نظرتها لغير من كان علىٰ عقيدتها مختلفة، لهذا كانت تحارب سابقًا من يخالف عقيدتها، وهذا الوضع اختلف الآن، فالرابطة الآن هي رابطة قومية والحرب هو دفاع عن الدولة، فاختلاف الظروف يترتب عليه اختلاف الأحكام، فالإسلام سابقًا كان دينًا وجنسية، وأما الآن فقد تغير الحال، فمن العدل أن يزول الحكم لأن المعيار الآن هو المساواة بين كافة المواطنين وصارت الجنسية منفصلة عن الدين.

وأساس هذه الأقوال أن الأحكام الشرعية كانت مرتبطة بظرف تاريخي قد تغير، فهي ليست مقصودة، وإنما وضعت بسبب أن الرابطة في ذلك الزمان تقتضي أن يكون الدين هو أساس الدولة، وقد تغيرت الرابطة الآن فلا بد أن تتغير الأحكام التي بنيت عليها.

وحقيقة هذه الفكرة أنها تقدم التصور العلماني من مدخل تغير الحكم لتغير الزمان والمكان، فتعلق الحكم الشرعي بزمان وسبب معين، وقد اختلف الوضع بعد ذلك.

ولتوضيح الخلل في هذا، نذكر الأوجه التالية:

**الوجه الأول:**

أن الدين في النظام السياسي الإسلامي ليس وصفًا متغيرًا حتىٰ تكون الأحكام المرتبطة به قد وقعت بسبب ظرف تاريخي، بل الدين هو أهم انتماء للمسلم، وجاءت الشريعة بالحث علىٰ الولاء للمسلمين والبراء من الكافرين، فهذه أصول شرعية واجبة من قبل قيام الدولة.

فالدين هو الذي كوَّن جماعة المسلمين، وهو الأساس الذي من أجله قامت الدولة الإسلامية واتسعت وحصلت الفتوحات، فهو ليس شيئًا عارضًا ارتبط بطبيعة ذلك الزمان، بل هو الذي كوَّن الدولة والمجتمع والنظام، فلم يكن ثم حاجة لتطبيق هذه الأحكام لولا أن الشريعة تريد ذلك، فأخذ المسلمين الجزية من

الذمي، أو إلزامه ببعض أحكام الإسلام، أو منعه من الولايات لا يرتبط بظرف تاريخي، وليس له علاقة ظرفية، فليس ثم دافع لهذا إلا معنىٰ شرعي، وإلا فلو أبيحت هذه القضايا لما وجد ما يمنعها، ولا وجود لدافعٍ ظرفي يفرضها.

**الوجه الثاني:**

أن الواجب هو إقامة الحكم الشرعي والسعي لإصلاح الواقع تجاهه وليس اعتبار الواقع هو الأصل ونفي الحكم الذي لا يتناسب معه، فإذا جاء نظام يلغي بعض الأحكام فالواجب إصلاح هذا الخلل، لا إلغاء الأحكام بسبب أن هذا النظام لا يريدها.

فكون النظام المعاصر يعتمد علىٰ رابطة تلغي أي أثر للإسلام، هذا تجاوز يجب إصلاحه، وليس وصفًا تتغير الأحكام الشرعية من أجله، وهل مثل هذا إلا من يقول إن تحريم الزنا راجع لظرف معين كان الناس ينظرون للعلاقة بين الرجل والمرأة بعلاقة الشرف والعيب والعار، وقد تغير هذا الوصف في كثير من دول العالم فتزول الأحكام بناءً عليه! أو أن شأن العبادة من صلاة وصيام كان راجعًا لوصف تعلق القلوب بالله نظرًا لخشيتها من الجوانب الطبيعية التي لا تجد لها تفسيرًا، وقد تغير الوضع الآن بعد اكتشاف كثيرٍ من قوانين الطبيعة فما عاد ثم حاجة للعبادة!

فالذي حصل في نظر هذه الفكرة أنها جعلت فكر الحداثة الغربية موجبًا لتغيير الأحكام الشرعية، فالمرجعية الإسلامية كان لها اعتبار في السابق، فكأن حكم الحداثة قد نسخ حكم الشريعة!

**الوجه الثالث:**

أنه لا تلازم بين فرض هذه الأحكام وكون الدولة عقائدية، فيمكن أن تكون الدولة عقائدية من دون أن تفرض الجزية مثلًا أو تمنع الكفار من الولايات، ففرض مثل هذه الأحكام لتستقر يدل أنها مقصودة، وأن اعتبارها ليس بسبب الارتباط الظرفي التاريخي.

ولهذا لم تكن كل الدول في الأزمنة السابقة شديدة التمسك بالدين، بدليل التفريط في أحكام أهل الذمة في عصور كثيرة في تاريخ الإسلام وتمكينهم ورفض العلماء لذلك، ولن يكون هذا سببًا لوصف تلك الدول بأنه قد زال عنها الوصف العقائدي.

**الوجه الرابع:**

أن وجود اتفاق أو عهد مسبق ليس له أثر علىٰ الحكم الشرعي، فالشروط يجب أن تكون موافقة للشريعة فإن كانت مخالفة للشريعة فهي عقود باطلة لا اعتبار لها ولا يوفىٰ بها باتفاق المسلمين[1]، فضلًا أن تكون سببًا لتغيير الأحكام الشرعية.

وبهذا يظهر فساد القول بأن الرابطة وصف متغير، فحقيقته ولازمه قلب للنظام السياسي الإسلامي ليكون نظامًا علمانيًّا يحيد الدين في النظام، وقد يكون مثير الإشكال لدىٰ أصحاب هذا الاتجاه لتبني هذه الرؤية ما يجدونه من بعض أحكام الشريعة في عدم المساواة بين المسلم والكافر، وهو ما يدفعهم لتأويل بعض هذه الأحكام لأنهم يرونها منافية للعدل، والجواب المزيل لهذا الإشكال أنك حين تجعل الرابطة هي القومية أو الأرض فمن الطبيعي أن يكون عدم المساواة بسبب الدين غير مفهوم، ويتوهم فيه الظلم وهضم الحقوق، وهو ما يدفع للبحث له عن تأويلات ويسهل تحريف الحكم بسببه، لأنك تقرأ أحكام الإسلام وفق مرجعية مناقضة لها، وأما حين تنظر لهذه الأحكام وفق الأصل الإسلامي نفسه فسيكون حكمًا معللًا واضحًا، فإشكالية الخلل راجعة لأن الشخص اعتقد أولًا أن الرابطة تقوم علىٰ الأرض فلم يجد مسوغًا للتفريق بين المسلم والكافر فبحث بعد ذلك عن مسلك يزيل هذه التفريق.

ولهذا نجد أن صاحب هذه المقولة يرىٰ أن التفريق بين المسلم وغيره في الحقوق داخل الدولة منافيًا للعدل والمساواة، لكنه يؤمن بالتفريق في الحقوق بين

---

(١) انظر: مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ٩٧).

حامل الجنسية وغيره داخل الدولة الواحدة، ولا يرىٰ في ذلك منافاةً للعدل والمساواة، فهو يكيف العدل بناءً علىٰ إيمانه بصورة الدولة القومية المعاصرة، لكنه يأبىٰ تكييف العدل بموجب أحكام الشريعة.

فحقيقة هذه الدعوىٰ ليست إلا تبريرًا للعلمانية وبيانًا لسبب ترك حكم الشريعة، فهم تركوا اعتبار الشريعة لأنهم أصبحوا يتعاقدون من دون اعتبار لمعنىٰ ديني، وهذا ليس تغيرًا يؤثر في أحكام الشريعة، بل هو مخالفة لها، فهو مثل من يقول: بيع الخمر محرم سابقًا لأن النظام المسلم كان يحتكم إلىٰ الشريعة فكان البيع والشراء والشرب محرمًا، لكن لما تغير الوضع في عصرنا وأصبح مباحًا في النظام جاز شربه وبيعه! أو من يقول: إن الزنا كان محرمًا لأن المجتمع المسلم متمسك بالإسلام ويعتقد بحرمة الزنا، وأما الآن فقد أصبحت حرية شخصية فلا يبقىٰ محرمًا لتغير الظروف؟

وهذه الطريقة في التخلص من بعض الأحكام الشرعية من خلال تغيير الرابطة، تقدم في صيغ مختلفة عند المعاصرين، من ذلك أن بعضهم يقرر أن الرابطة العاصرة تقوم علىٰ ملكية العقار، فالمواطنون شركاء في الأرض، ولهذا فالحقوق بينهم متساوية بدون أي اعتبار للدين، بخلاف ما كان سابقًا من كون العلاقة قائمة علىٰ الدين.

وحقيقة هذا الكلام صياغة أخرىٰ لما ذكر في موضوع الرابطة العقدية، فهو إلغاء للأحكام الشرعية الواجبة من خلال تحويلها إلىٰ رابطة جديدة، ويمكن بهذه الطريقة تعطيل كافة الأحكام الشرعية، فبدلًا من تطبيق الأحكام الشرعية علىٰ الواقع، تتغير الأحكام الشرعية كلها وفقًا للواقع، فيكون الحكم للواقع علىٰ الشرع، وليس العكس.

وقد كانت ملكية الأرض موجودة في التاريخ الإسلامي، ومع ذلك بقيت الأحكام الشرعية ثابتة، وكان النظام يرجع لأحكام الإسلام وليس إلىٰ رغبات ملاك الأراضي، فهو ليس وصفًا جديدًا اكتشف في عصرنا لم يكن موجودًا في

السابق، بل هو أمر لم يلتفت إليه بسبب أن الرابطة الدينية هي الأقوىٰ، فحقيقة هذا التخريج أن مجيء الرابطة العلمانية التي لا تعتبر بالمكون الديني قد أصبح ناسخًا لتلك الأحكام!

كما أن لازم هذه الطريقة أن غير المسلمين كانوا مظلومين في تاريخ المسلمين وحكمهم إذ حرموا من العدل مع استحقاقهم بسبب ملكية الأرض، وكانوا محرومين من ذلك بسبب الدين الذي كان سائدًا في ذلك العصر، ثم تحقق العدل بعد مجيء الرابطة العلمانية التي أزالت الدين الذي كان عائقًا أمام هذا العدل!

وهذا يذكرنا بأحد الآثار السلبية لظاهرة أسلمة العلمانية وهي أنها تفتح ذرائع الطعن في الإسلام من حيث أراد صاحبها الدفاع عنه.

كما يمكن بهذه الطريقة تبديل كافة أحكام الإسلام، فبدلًا من الالتزام بأحكام الحجاب الواجبة علىٰ المرأة المسلمة، يمكن أن يقال إن ما يجب ستره من المرأة كان متعلقًا بظرف مجتمعي يحدد اللباس بالخشية من الفتنة، وفي عصرنا ارتبط اللباس بالنظام والآداب العامة لكل مجتمع، وبناءً علىٰ ذلك يتغير الحكم الشرعي فيجب من اللباس ما لا يخالف هذه الآداب العامة! ومن السهل إجراء مثل هذه الطريقة علىٰ بقية أصول الإسلام وفروعه.

**الكشف عن العلمنة المضمرة في هذه الفكرة:**

مآل هذه المقولة المتعلقة بتغيير الرابطة علىٰ أي صياغة كانت هو الأخذ بتصور العلمانية للنظام السياسي، لكن اعتمد في تشريع هذا علىٰ مراعاة تغير الظروف.



**(١٠) الفكرة العاشرة: التجربة التاريخية المتغيرة.**

وهذه الفكرة لها ارتباط بالفكرة السابقة، غير أنها تأخذها إلىٰ مجال أوسع، فهي تقول: إن الحكم الإسلامي، والأحكام المتعلقة بالنظام السياسي ليست أحكامًا تشريعية ثابتة، وإنما هي تجارب تاريخية تراعي أحوال زمانهم، وتتأقلم مع أوضاعهم، غير أن الفقهاء غلطوا في جعل هذه الأحكام أحكامًا ثابتة، ولم يتفطنوا إلىٰ كونها مرتبطة بزمان النبوة فقط.

ولمناقشة هذه الدعوىٰ، نقرر الأوجه التالية:

**الوجه الأول:**

أن الأصل في الأحكام الواردة في كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ هو التشريع المتعلق بكل زمان ومكان، وأن لا يقتصر علىٰ زمن الإسلام فقط، إلا بدليل ظاهر يدل علىٰ أن هذا الحكم كان خاصًّا، وهذه قاعدة شرعية مستقرة، ولها دلائل كثيرة.

فدعوىٰ تعليق الأحكام بأنها تجربة تاريخية هي دعوىٰ فاسدة ابتداءً؛ لأنها تقلب الحكم، فتجعل الأصل هو التجربة التاريخية.

**الوجه الثاني:**

أن الأمر لا يقتصر علىٰ مجرد التمسك بالأصل، بل إن الدلائل الشرعية من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، ثم سيرة الخلفاء الراشدين تؤكد هذا المعنىٰ، فالأحكام التي يقال إنها تجربة تاريخية يسهل إثبات الدليل علىٰ إرادة التشريع فيها، ولا يقف الدليل فيها علىٰ التمسك بالأصل.

فمثلًا: عندما ينكر أحدهم حد السرقة بدعوىٰ أن هذا الحد كان متعلقًا بظرف تاريخي، نجد أن سيرة النبي ﷺ القولية والفعلية، ثم فعل الخلفاء الراشدين وعامة الصحابة معهم، ثم سيرة أمة الإسلام كلها خلال قرون متطاولة تثبت أن الحكم تشريع مقصود.

ويقال مثل هذا في بقية الأحكام، فكل الأحكام التي يدعون أنها متعلقة بظرف تاريخي يسهل إقامة الأدلة علىٰ أنها أحكام تشريعية ثابتة، ولا يقتصر الأمر علىٰ مجرد التمسك بالأصل.

**الوجه الثالث:**

أن مراعاة الجانب التاريخي الذي نزلت فيه الأحكام ليس أمرًا جديدًا اكتشفه هؤلاء المعاصرون، بل هو أمر مقرر عند الفقهاء ومراعىٰ في النظر الفقهي، فهم لا ينظرون في النصوص والأحكام نظر أعمىٰ يتمسك به لفظيًّا من دون فقه لمعناه، ولا نظر في سياقه، ولا مراعاة لمقاصده، بل ينظرون في لفظ النص، ومقصوده، وسياقه، ولهم أدوات تفصيلية كثيرة في ذلك، ويقع بسبب ذلك خلاف كثير بين الفقهاء.

إنما الفارق بين النظر الفقهي ومثل هذه القراءات المعاصرة هو في المنهج العلمي والموضوعي، فالنظر الفقهي يمتلك منهجًا ظاهرًا في فهم النصوص يرجعون إليه في كل حكم، وفي كل باب من أبواب الدين، بخلاف هذه القراءات المعاصرة فهي لا تملك منهجًا موضوعيًّا، وإنما غاية ما تستند إليه هو التعلل بالجانب التاريخي لأجل التخلص من بعض الأحكام.

ولهذا لا تجد لديهم قواعد معينة ولا ضوابط محددة فيما يمكن أن يكون حكمًا تاريخيًّا، وما يكون تشريعًا ثابتًا.

ويتبع هذا:

**الوجه الرابع:**

أن هذه القراءة التاريخية هي قراءة غير موضوعية، فهي قراءة موجهة، مخصصة للتخلص من بعض الأحكام التي لا تنسجم مع الذائقة الغربية المعاصرة، فتبحث في ثنايا أي حكم غير مرغوب فيه عن أي معنىٰ تاريخي يمكن تعليق الحكم به، وبعد ذلك يعلق الحكم بظرفٍ تاريخي، حتىٰ لا يكون الحكم تشريعًا ثابتًا.

فهذه القراءة التاريخية قاصرة عن البحث عن الظروف الحقيقية المؤثرة في فهم النص، فهو يبحث عن «الظروف» التي تساعد علىٰ تغيير النتيجة القطعية من النص، لا أنه يبحث عن الظروف التاريخية المؤثرة فعلًا؛ لأنه يقرأ النص باحثًا عن دلالة معينة، وليست قراءة موضوعية.

فيأتي مثلًا إلىٰ حكم شرعي قطعي كالتفضيل في ميراث الذكر والأنثىٰ الوارد في قوله تعالىٰ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ وهو حكم قطعي أجمع عليه المسلمون، ولم يثر عليه أي خلاف، لكنه أصبح محل جدل في عصرنا بسبب امتعاض الثقافة الحداثية.

فيأتي بعضهم ليبحث في كيفية التخلص من هذا الحكم، فيجد في بعض مرويات التاريخ أن هذا التنصيف كان موجودًا في الجاهلية، فيقرر بعد ذلك بكل ثقة أن هذا حكم تاريخي لم يكن مقصودًا شرعًا!

فهذه طريقة عبثية، ليست طريقة من يبحث عن مراد الله حقًّا، وإنما يقرأ في تاريخ أي حكم شرعي ليقتنص أي شاردة أو واردة ليربط الحكم الشرعي بها، ثم يكتفي بذلك.

**الوجه الخامس:**

أنه يمكن وفق هذه الطريقة الانتقائية تأويل كل الشريعة تاريخيًّا، فحتىٰ العبادة وأصول الإسلام والأخلاق، يمكن البحث عن أي معانٍ تاريخية وربطها بها، فهو منهج سائل سائب لا تحده قواعد موضوعية، فما يريد أن يتمسك به من أحكام الإسلام يمكن أن يقلب عليه فيقال هو أمر تاريخي لا ثابت، ولا فرق بين ما يثبته وما ينفيه من جهة موضوعية.

ولهذا هم يقولون نريد أن نتخلص من ثقل التاريخ، وهم في الحقيقة قد غرقوا في ثقل المفاهيم الحداثية المعاصرة.

**الكشف عن العلمانية المضمرة في هذه الفكرة:**

طريقة هذه الفكرة أنها تحيل أي حكم وارد في الشرع إلىٰ كونه تجربة تاريخية غير تشريعية، فلا يبقىٰ ثم إشكال في الأخذ بالنظام السياسي العلماني المعاصر؛ لأن كل ما يعارضه يمكن تأويله بأنه ليس حكمًا شرعيًّا ثابتًا، وإنما تجربة تاريخية متعلقة بظرفٍ معين.

❊ ❊ ❊

**(١١) الفكرة الحادية عشرة: عدم تصور فصل الدين عن الدولة في النظام السياسي.**

تقرر هذه الفكرة أن تصور العلمانية في فصل الدين عن الدولة غير ممكن، وأن هذا الفصل هو تصور خاطئ، مبني علىٰ فهم قاصر لطبيعة الإنسان الذي لا يمكن أن يخلو من تأثير دينه ومعتقداته عليه؛ لأن الدين متجذر في فكر الإنسان وعقله فلا يمكن أن يتخلص منه، فالفكرة العلمانية من الأصل خاطئة وغير صحيحة.

ويزيد الغلط ظهورًا مع المسلمين؛ لأن تأثير الدين قوي في نفوسهم، فلا يمكن أن يفصل الدين عن الدولة.

وهذه الفكرة في الحقيقة أعادت تفسير مفهوم الفصل بطريقة مختلفة حتىٰ يقبل الطريقة العلمانية، فمقصود الفصل ليس عزل مشاعر الناس ومصادر تفكيرهم عما يبدون من آراء تؤثر في النظام، فليس هذا هو المقصود، بل المقصود عزل الأحكام عن القوانين، وعزل هذه المشاعر أن تكون هي المستند في فرض القوانين، فيكون القانون معتمدًا علىٰ مسوغ ديني، فهذا هو ما ترفضه العلمانية.

ولهذا ففصل الدين عن الدولة هو محل تجاذب بين العلمانيين في حدود هذا الفصل، وقد سبق ذكر شيء من خلافهم في ذلك، لكن هذا الخلاف ليس علىٰ مستوىٰ أن الفصل متعلق بفصل المشاعر كما يقال هنا.

فمن يقدم هذه الفكرة يحتمل حاله أمرين:

**الأمر الأول:** أن يكون مجرد خطأ في تصور العلمانية.

**الأمر الثاني:** أن يعيد تحريك محل الخلاف مع العلمانية ليوهمنا أن الخلاف متعلق بمن يلغي أثر الدين من تصور الإنسان وفكره، وهذا مرفوض، فلا يمكن أن يبتعد الإسلام عن حياة المسلمين وتفكيرهم ووجدانهم، وأما من لا يرفض هذا المعنىٰ لكنه يرفض الإلزام بأنظمة مستندة إلىٰ الدين فهذا قد يكون مقبولًا، فهي فكرة مؤسلمة من هذه الجهة، إذ أوهم المتلقي أن الإسلام ما يزال باقٍ، وأن هذا الفصل غير مؤثر علىٰ حكم الإسلام لبقائه في الوجدان والتفكير والدوافع.

ويمكن أن يقال بأنها ليست من الأفكار المؤسلمة للعلمانية؛ لأنها لم تقدم تأويلًا للعلمانية يجعلها متوافقة مع أحكام الإسلام، وإنما عبثت بمفهومها حتىٰ يخدع الناس.



## مسالك الأفكار المؤسلمة:

هذه جملة من الأفكار المؤسلمة للعلمانية، والتي تسعىٰ للتصالح مع التصور العلماني للنظام السياسي، فتقدم تصورات كلية تستند إلىٰ تصورٍ شرعي يتحقق معه المعنىٰ العلماني في تحييد الدين عن النظام العام.

ولعله قد اتضح من خلال عرض هذه الأفكار أن كل فكرة تسعىٰ لأن تقدم تصورًا للنظام السياسي في الإسلام يبدو متوافقًا مع النظام السياسي العلماني، وذلك بإبعاد الإلزام بالأحكام الدينية.

وهذه التصورات الكلية التي سارت عليها هذه الأفكار يمكن أن نردها إلىٰ أربعة مسارات أساسية:

المسار الأول: جعل الأحكام الشرعية معانٍ كلية أو مصلحية، فلا تعارض الأخذ بالمفهوم العلماني.

المسار الثاني: جعل الأحكام الشرعية تابعة لأصل الحرية، فتكون متوافقة مع النظام الحديث.

المسار الثالث: نفي اللزوم القانوني للأحكام الشرعية، فلا تؤثر علىٰ النظام السياسي.

المسار الرابع: جعل الأحكام الشرعية مرتبطة بحالة تاريخية، فلا تكون لازمة في كل عصر.

## خاتمة
## في منهج التعامل مع ظاهرة أسلمة العلمانية

لسنا في حقيقة الأمر أمام مقولات أو أفكار تحتاج إلىٰ مناقشة علمية مقنعة فقط، فتكون من جنس الشبهات التي تعالج بالجواب العلمي الصحيح، بل نحن في الحقيقة مع ظاهرة شائعة في الوسط العربي والإسلامي في التصالح مع العلمانية، فهذه المقولات هي مؤسسة لهذه الظاهرة، ومنطلقة منها في نفس الوقت، فالموقف من هذه الظاهرة يجب أن يتعامل معها بشمول يتعاطىٰ مع كافة آثارها ومغذياتها، وما الرد العلمي علىٰ مقولاتها إلا جزء يسير من التعامل مع هذه الظاهرة، فهي تتطلب معالجة أوسع وأشمل.

ومن الأسس المركزية التي يجب التأكيد عليها في التعامل مع هذه الظاهرة:

**الأساس الأول: تعميق المحافظة علىٰ أصل تحكيم الشريعة.**

فتحكيم الشريعة أصل شرعي قطعي محكم، غير أن هذا الأصل قد تعرض لهزات كثيرة في عالمنا العربي والإسلامي، وما هذه الأفكار المؤسلمة إلا أحد هذه الهزات، وهو ما أثر في بدهية هذه القضية عند كثيرٍ من الناس، وهو ما يؤكد ضرورة العناية ببيان هذا الأصل حتىٰ لا تنشأ أجيال المسلمين وهي غافلة عن هذا الأصل أو مقصرة في العلم به.

ومما يساهم في تعزيز هذا الأصل:

- بيان مكانة هذا الأصل، والتدليل عليه، ودفع الشبهات المثارة ضده.
- الدراسة التاريخية لتنحية حكم الشريعة في الحالة المعاصرة.
- بيان حال المذاهب الفكرية المناقضة لهذه الأصل، كالعلمانية والليبرالية وغيرها.
- دفع التلبيس والإيهام الذي تحدثه الأفكار التأويلية.

**الأساس الثاني: تعميق الاعتزاز بالإسلام، والاستعلاء عن ضغط الثقافة الغربية.**

فمن محاسن دين الإسلام أنه ينفخ في روح أتباعه الاعتزاز به دينًا ونظامًا وأحكامًا، فالمسلم يتدين بالطاعة لله، ويعتز بذلك، ويرىٰ أن هذا النظام صالح لكل زمان ومكان، وأن ما يقع من غلط أو فشل أو سوء فمن تقصير المسلمين في الالتزام بأحكام الإسلام حقًّا، وهذا نابع من يقينهم بأن هذا الدين هو وحي من الله.

هذه الروح تبقىٰ شامخة حتىٰ ولو ضعف المسلمون، وتفرقوا، وذلوا في ظاهر الحياة الدنيا؛ لأنها قوة لا ترتهن إلىٰ الجانب المادي المحسوس.

وهي مؤثرة في نشر الإسلام، وتمدده، فالشعور بالتفوق الديني والثقافي لدىٰ المسلمين يقوي من انتشار الإسلام، وقد سجل أحد المؤرخين الغربيين المعاصرين شهادة تاريخية مهمة في أثر هذه الروح الإسلامية المميزة، حيث رصد تأثير البعثات النصرانية، وضعف تأثيرها في مقابل تمدد الإسلام، وفسر هذا السبب. يقول:

(فإن المحصلة النهائية كانت غاية في التواضع، لقد أخفقت المسيحية بطوائفها كافة في أن تكون مزاحمًا جديًا للدين الوحيد الذي كان يشهد انتشارًا حقيقيًّا مطردًا: ألا وهو الإسلام. ذلك أن هذا الدين واصل انتشاره من دون مقاومة، ومن دون مساعدة من منظمات البعثات التبشيرية، أو التمويلات، أو دعم

من القوىٰ الكبرىٰ، واستمر تقدمه عبر الأقاليم الخلفية من أفريقيا وأجزاء من آسيا. ولا ريب أن ما ساعده في ذلك لم يقتصر علىٰ المبادئ المساواتية فيه، بل الوعي بالتفوق علىٰ قيم الأوروبيين الغزاة. ولم تستطع البعثات التبشيرية قط في التغلغل في المناطق الآهلة بالمسلمين، لكنها أفلحت في تحقيق تقدم طفيف في التجمعات غير المسلمة)[1].

التفوق علىٰ قيم الغزاة: هو أثر من آثار الاعتزاز بالإسلام، والتمسك بقيمه وأحكامه، وهو ما يجب أن يبقىٰ في روح كل مسلم مهما تغيرت الظروف وصعبت الأحوال، وهذا الشموخ سيبقىٰ حائلًا منيعًا أمامَ الخضوع لضغط الثقافة الغربية، والانكسار أمام هيمنتها المعاصرة، وما ينتجه من لهاث خلف مقولات التلفيق للمفاهيم الحداثية المعاصرة.

ومن آثار هذا الاعتزاز والشموخ: الوعي بإشكالية الارتهان إلىٰ هذه المفاهيم، والوعي بأصولها الفكرية، وحدود مخالفتها لأحكام الإسلام، وهذا المعنىٰ مما كثر التنبيه له عند الباحثين والمؤلفين المعاصرين، يقول محمد أسد ناصحًا: (إننا عندما نتحدث عن إرادة الشعب في حدود مفهوم الفكر السياسي في الإسلام لا بد لنا من أن نفكر بحذر شديد لكيلا نقع في الخطأ فنكون كالمستجير من الرمضاء بالنار، أي أننا يجب أن نحرص علىٰ ألا نحل محل الاستبداد الغريب عن الإسلام الذي حكمنا خلال القرون الماضية نظامًا لا صلة له هو الآخر بالإسلام؛ لأنه يدعو لسيادة مطلقة للشعب)[2].

لأن الخلل هذه المفاهيم لا يزول بمجرد تغيير المصطلحات، فـ: (لا يكفي إذن لإصلاح الديمقراطية إن نغير اسمها ونصفها بأنها شورىٰ، بل لا بد من أن تقوم علىٰ الأسس الشرعية للشورىٰ الإسلامية، وأولىٰ هذه الأسس التزامها بمبادئ الشريعة الإسلامية وعدم فصلها عنها)[3].

---

(١) عصر رأس المال، إريك هوبزباوم (٤٨٦-٤٨٧).

(٢) منهاج الإسلام في الحكم (٧٩-٨١).

(٣) فقه الشورىٰ والاستشارة، توفيق الشاوي (٥٨٣).

فالمطلوب من الباحث أن يفهم الإسلام كما هو لا أن يسعىٰ لتجميله وتحسين صورته، (فإن محاولة الباحثين في الإسلام لتفسير النظم السياسية الإسلامية علىٰ هدىٰ تلك النظريات لن يجرنا إلىٰ أخطاء في التطبيق، وإنما إلىٰ أخطاء فادحة في منهج البحث والدراسة، فإن لكل نظام فلسفته وتاريخه ونظمه، والإسلام يستقل استقلالًا تامًّا عن كل النظم وإن تشابه من وجه أو آخر مع بعضها أو في أجزاء منها، ولكنه يظل متفردًا من حيث ذاتيته وأساسه الاعتقادي علىٰ وجه الخصوص، ولا يصح أن نفسر أي نظام من نظمه إلا علىٰ ضوء أسسه الفكرية الخاصة)[١].

وبدون هذا الوعي فإن أحكام الإسلام ستكون تبعًا لكل حالة مزاجية تستجد في أي عصر، فيثبتوا في الإسلام (بغير دراسة متعمقة كل ما يرونه قد راج في أسواق العالم المتحضر، متوهمين أن في ذلك خدمة جليلة للإسلام، فكأنه في أعينهم طفل يتيم ذليل لا يعيش إلا إذا جعل تحت رعاية رجل ذي جاه ونفوذ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين ولا ينالون من الشرف شيئًا إلا إذا أخرجوا للناس مبادئ وأصولًا من دينهم مثل مبادئ النظم السائدة في عصرهم، فإذا راجت الديمقراطية كان الإسلام ديمقراطيًّا، وإذا راجت الاشتراكية كان الإسلام اشتراكيًّا، وإذا راجت نظرية سيادة الأمة كانت هذه النظرية من نظريات الإسلام)[٢].

ومن آثار الاعتزاز الشموخ: عدم الارتهان إلىٰ الجاذبية الإعلامية، فالأفكار المؤسلمة تتحدث بلغة لها جاذبية إعلامية واسعة، وتثير مكامن الرضا والاستحسان في وجوه فئات مختلفة ما تزال تحمل عداءً للمشروع الإسلامي، وسيريح المتحدث مزاجه من مسائل وإشكالات كثيرة تحاصر من يتمسك بحكم الشرع، كما أنه هو الممكن في عددٍ من البلاد الإسلامية.

---

(١) رقابة الأمة علىٰ الحكام، علي محمد حسنين (١٨٤-١٨٥).

(٢) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (١٨-١٩).

لكنه في الحقيقة قلمٌ يجري علىٰ أحكام الشريعة بالتعديل والتغيير، ويجترئ علىٰ الله فيجعل مراد الله تابعًا لما هو ممكن في الواقع، ويوجه الأحكام بحسب المتاح، ويكون السياق الإعلامي المناسب هو المعيار الذي يحدد تفاصيل الأحكام الشرعية!

فهو مكسب آنٍ وسريع ومريح، لكنه خطأ استراتيجي كبير؛ لأنه خطأ يضرب في قواعد النظر، ويغير أصول الأحكام، أو كما عبر بعض المعاصرين: عبث بالمفاتيح الأساسية للإسلام[1].

لا بد أن نقرر بوضوح: أن ضغط الثقافة الغربية قد أثر في نفوس كثير من الناس فأصبحوا يشعرون بالحرج والخجل من أحكام دينهم، وليت الأمر يقتصر علىٰ هذا الشعور النفسي، بل هذا الشعور قد أصبح دافعًا للنظر في النصوص من جديد حتىٰ لا يقعوا في حرج أمام الآخر الكافر!

فأحد المؤلفين المعاصرين في نظام الدولة الإسلامية يكتب فيقول:

(ألا يعتبر هذا الحرج في تطبيق الحدود والدفاع عن مشروعيتها بين الإسلاميين سببًا وجيهًا ودافعًا مشروعًا لإعادة قراءة آيات الأحكام وتمحيص دلالتها؟ ألا يعتبر هذا المأزق مثالًا لسوء فهم القرآن وخللًا في التصور العصري له، وهل هناك إمكانية لاقتراح فهم جديد لآيات الحدود يضع الرسالة القرآنية في موضعها الصحيح من دون إبطال وظيفتها الرسالية).

إن واجب كل مسلم أن يجيب بكل اعتزاز:

لا، ومعاذ الله أن نجد في أنفسنا أي حرج في تطبيق هذه الأحكام، ولا في الدفاع عنها، ولا أن نرىٰ في هذه الأحكام أي مأزق، بل هي أحكام ظاهرة، تحقق مصالح العباد في الدارين، ولئن عجز المسلمون عن تطبيقها، أو تركوا ذلك لأي سبب فإن هذا ليس مسوغًا مشروعًا لأن يعيدوا قراءة هذه

---

(١) انظر: النظام الدستوري في الإسلام، مصفىٰ كمال وصفي (٧).

الأحكام، يدفعهم قصدٌ -يعلمه الله منهم- في تغيير الأحكام والنصوص مراعاة لحرج الحداثة المعاصرة، بل هذا من الكذب علىٰ الله، والاستهانة بأحكامه، والتلبيس علىٰ دين الناس.

فالحرج من هذه الأحكام هو عَرض لمرض يجب أن يعالج بروح الاعتزاز بالشرع، وتقدير حدوده، وتعظيم القول علىٰ الله بغير علم.

فهذه الروح الواهنة في التعامل مع الأحكام الشرعية تدفع بفئة من الناس إلىٰ استرخاص تغيير حدود الشرع، وتبديل الأحكام لأجل دفع الحرج، فلا يقتصر علىٰ ترك الحكم، بل وإعادة النظر في أساس الدليل تخلصًا من هذا الحرج!

**الأساس الثالث: ضرورة النظر في المتغيرات المعاصرة وفق اجتهاد فقهي معتبر.**

فالمتغيرات المعاصرة تتطلب نظرًا فقهيًّا يميز بين مجالات الاجتهاد المعتبر وغير المعتبر، ثم يراعي الضرورات والحاجات المعتبرة شرعًا، حتىٰ يتمكن من تخفيف الشر وتكثير الخير، وتعظيم المصالح وتقليل المفاسد.

وكما لا يسوغ التهاون في أصول شرعية بدعوىٰ ضغط الواقع، لا يسوغ التفريط في متطلبات الواقع وحاجاته بدعوىٰ وجود تهاون في الأصول، فهذا التفريط هو مما يدعم التهاون لا يضعفه.

**الأساس الرابع: التمييز بين الخلاف في الأصول والكليات، والخلاف في تحقيق المصالح والمفاسد.**

فالخلاف في الأصول المتعلقة بسيادة الشريعة واعتبارها، يختلف عن الخلاف المتعلق بكيفية التعامل مع واقع معين وفق نظرٍ مصلحي، فالنظر المصلحي له اعتباره كما سبق.

وأضرب مثلًا للنظر المصلحي هنا باجتهاد عالمٍ معاصر معروف، كان من أبرز الداعين إلىٰ تحكيم الشريعة، ومن أشد الرافضين للقوانين الوضعية، ولمن

يحكمها، ومع ذلك فقد كان متوسعًا في النظر المصلحي، يقول الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: (وإذا ذاك سيكون السبيل إلىٰ ما نبغي من نصر الشريعة السبيل الدستوري السلمي، أن نبث في الأمة دعوتنا، ونجاهد فيها ونجاهر بها ثم نصاولكم عليها في الانتخاب ونحتكم فيها إلىٰ الأمة، ولئن فشلنا مرة فسنفوز مرارًا، بل سنجعل من إخفاقنا إن أخفقنا في أول أمرنا مقدمة لنجاحنا بما سيحفز من الهمم ويوقظ من العزم، وبأنه سيكون مبصرًا لنا مواقع خطونا ومواضع خطئنا، وبأن عملنا سيكون خالصًا لله وفي سبيل الله.

فإذا وثقت الأمة بنا ورضيت عن دعوتنا واختارت أن تحكم بشريعتها طاعة لربها وأرسلت منا نوابها إلىٰ البرلمان، فسيكون سبيلنا وإياكم أن نرضىٰ وأن ترضوا بما يقضي به الدستور، فتلقوا إلينا مقاليد الحكم كما تفعل كل الأحزاب إذا فاز أحدهما في الحكم، ثم نفي لقومنا إن شاء الله بما وعدنا من جعل القوانين كلها مستمدة من الكتاب والسنة)[1].

ويدعو إلىٰ التدرج في التعامل مع الوضع الراهن فيقول:

(لست رجلًا خياليًا، ولست داعيًا إلىٰ ثورة جامحة علىٰ القوانين، وأنا اعتقد أن ضرر العنف الآن أكثر من نفعه، إنما قمت فيكم أدعوكم إلىٰ العمل الهادئ المنتج بسنة التدرج الطبيعي حتىٰ نصل إلىٰ ما نريد من جعل قوانيننا من شريعتنا، وأنا أعرف أن هذا لا يوصل إليه في يوم ولا يومين ولا في عام ولا عامين)[2].

بل توسع في ذلك حتىٰ أجاز تشريع قوانين وضعية في حال العجز عن إلغاء التشريعات الموجودة، فاقترح أن يعدل في المادة المتعلقة بالسن الذي يجرم فيه الزنا، فقال:

(تحدثت في هذا الأمر مع أحد أفاضل نوابنا الكرام فكان من رأيه اقتراح

---

(١) حكم الجاهلية (١٢٥-١٢٦).

(٢) حكم الجاهلية (١٢٢).

رفع السن في هذه المادة إلىٰ ستة عشر عامًا، وكان من رأيي رفعها إلىٰ واحد وعشرين إن لم يمكن الآن تحريم الزنا في القوانين كما هو محرم في الأديان)[1].

والمقصد من الاستشهاد بموقف الشيخ أحمد شاكر أن نبين أمرين:

**الأمر الأول**: إن إدراك الواقع، وملاحظة المتغيرات، وفهم المصالح في هذا المجال ليس خاصًّا بذوي الأفكار المؤسلمة، بل هو أمر متفق عليه حتىٰ عند من يشدد القول فيهم، فليس محل الخلاف هو في إدراك هذا الواقع، أو مراعاة المصالح، وإنما في كيفية التعامل معه، فاللجوء إلىٰ الأفكار المؤسلمة بدعوىٰ مراعاة الواقع هو حل خاطئ لهذه المشكلة التي يتفق الجميع علىٰ إدراكها.

**الأمر الثاني**: أن الطريق الصحيح في التعامل مع إشكالات الواقع هو النظر المصلحي، ويبقىٰ بعد ذلك بحث حدود هذا الإعمال، وضوابطه، وما يحتمله الخلاف فيه وما لا يحتمله، وهو مبحث واسع، ويتطلب نظر فقهاء أكفاء، وشورىٰ جماعية، كما قد يحتاج إلىٰ الاستعانة بالخبراء في عدة مجالات للاستعانة بهم في تقدير بعض المصالح المتعلقة بالباب.

### الأساس الخامس: السعي في إصلاح دين الناس:

فإن الشبهات المصادمة لقطعيات الأحكام الشرعية يسهل انتشارها في الأزمنة والأمكنة التي يشيع فيها الجهل، ويكثر فيها الفساد، فثم علاقة شديدة الارتباط بين الجهل بالدين وغلبة الفساد، وشيوع التصورات المنحرفة وتقبل كثيرٍ من الناس لها، ولهذا فأي معالجة للشبهات المتعلقة بالدين لا بد أن تعتني بجذور هذا الخلل، فتسعىٰ إلىٰ إصلاح دين الناس، ونشر العلم، وحثهم علىٰ الخير، وتكثير الحسنات، وتقليل السيئات، والانشغال بما ينفع في أمور الدين والدنيا، فإن هذا تأسيسٌ يحافظ علىٰ أصول الإسلام، ويحمي قطعياته، وإذا قل العلم، وشاع الفسوق والعصيان فإن هذه بيئة خصبة لتمكين الشبهات وتقويتها.

والحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله وسلم وبارك علىٰ عبده وخليله نبينا محمد، وعلىٰ آله وصحبه.

---

(١) حكم الجاهلية (١٦٠).